Los múltiples rostros en uno: el sí-mismo, el uno-mismo y el sujeto

Carlos Jibaja Zárate

Los múltiples rostros en uno: el sí-mismo, el uno-mismo y el sujeto

Carlos Jibaja Zárate

CAUCES
EDITORES

Los múltiples rostros en uno:
el sí-mismo, el uno-mismo y el sujeto
® Carlos Jibaja Zárate

Diseño y diagramación: Fernando Cavassa Repetto
Cuidado de la edición: Pedro Cavassa Falcone
Publicado por: Cauces Editores SAC

ISBN (edición digital): 9786124646751

Marzo de 2014

A Anna y Amanda

Tabla de Contenidos

Prólogo

Agradecimientos

Introducción

Capítulo 1
La tensión dialéctica en la construcción de la teoría psicoanalítica

1.1 Abriendo el círculo hermenéutico
1.2 El estatuto científico del psicoanálisis
1.3 La dialéctica en la metapsicología freudiana
1.4 La dialéctica en el paradigma psicoanalítico

Capítulo 2
Comprensión dialéctica

2.1 El razonamiento dialéctico hegeliano
    2.1.1 La dialéctica del reconocimiento
2.2 La dialéctica negativa de Adorno
2.3 Dialéctica pulsional

Capítulo 3
Una comprensión dialéctica de la formación del sí-mismo

3.1 El sí-mismo a la luz de la dialéctica del reconocimiento
3.2 Edipo, una dialéctica en tres actos

Capítulo 4

El sí-mismo y el uno-mismo

4.1 El funcionamiento tópico del sí-mismo
4.2 El sí-mismo como espacio dialéctico de sentido y cantidad
    4.2.1 El sí-mismo como contracarga de enlace con el otro
    4.2.2 Los representantes de pulsión, concepto articulador de cantidad y sentido
    4.2.3 La represión, línea de frontera del saber del sujeto
    4.2.4 El superyó, instancia de sentido en la estructura psíquica

Capítulo 5
El sujeto

5.1 El sujeto descentrado
5.2 El sujeto en la lectura freudiana y post-freudiana
5.3 El lugar del sujeto en el sí-mismo
5.4 El proyecto identitario del sujeto en el orden sociocultural

Conclusiones

Referencias bibliográficas

Prólogo

Cada vez resulta más clara la necesidad de una aproximación multi e interdisciplinaria a los fenómenos que intentamos describir o estudiar. Muchos de los problemas que nos aquejan hoy, a fines de la primera década del Siglo XXI, requieren miradas y perspectivas diversas y convergentes que asuman la complejidad de los asuntos tratados, abriendo así diversas posibilidades de comprensión.

Esto, que resulta parte del sentido común de lo que hoy día llamamos hermenéutica, la comprensión como interpretación diría Gadamer, resulta particularmente relevante para el psicoanálisis, caracterizado por algunos autores contemporáneos, como una hermenéutica de lo profundo. Como disciplina, en particular en su dimensión teórica, es de aquellas que reclama una confluencia de aportes conceptuales desde su base misma y para las posibilidades de un fecundo desarrollo.

El libro de Carlos Jibaja, que el lector tiene en sus manos, se propone ser un aporte en este diálogo interdisciplinario que enriquece nuestro entendimiento de la *psyché* humana en esa maravillosa complejidad dinámica que el psicoanálisis hizo explícita y trató de descifrar.

La distinción conceptual entre el yo (*Das Ich*) y el sí-mismo (*Das Selbst*), el famoso y difícilmente traducible *self*, es un problema metapsicológico que, como señala el autor, ha levantado muchas controversias en las diversas aproximaciones psicoanalíticas. La propuesta de Jibaja es abordar el sí-mismo como una instancia relativa a la experiencia de mismidad representativa del sujeto, distinta de un yo-sistema (*Das Ich*) que aparece como un concepto funcional lejano a la percepción que el sujeto tiene de sí mismo.

Para ello, la delimitación conceptual del sí-mismo plantea la exigencia de una comprensión dialéctica de su formación, de su funcionamiento y de su relación con el sujeto de la reflexión. Así, la dialéctica del reconocimiento será el eje articulador de la noción de intersubjetividad que se presenta como uno de los procesos subyacentes a la formación del sí-mismo.

Estamos, pues, de lleno ante una propuesta que nos invita al diálogo con la filosofía

y a la manera en que ésta ha abordado la dimensión dialéctica del conocimiento, de la vida misma y de la constitución del sujeto.

El autor emprende en el libro la compleja tarea de realizar un análisis teórico de la organización y formación del sí-mismo en la subjetividad, enfocando el proceso dialéctico que se suscita entre lo pulsional y lo intersubjetivo, entre el deseo y la búsqueda de reconocimiento con los otros, que conlleva al advenimiento de un sujeto con conciencia de sí, intérprete de su propia subjetividad y de sus relaciones con los otros en un tiempo y cultura determinados.

En las páginas que siguen, encontramos un trabajo de naturaleza teórica, conceptual, que asume desde el inicio una mirada interdisciplinaria al tema tratado y que no elude las dificultades que su objeto de estudio comporta. Por ello, nos introduce desde sus primeras páginas a la dialéctica de los diversos planos implicados en la producción de conocimiento de la disciplina psicoanalítica. Busca, en concreto, responder a la pregunta de si puede pensarse una epistemología psicoanalítica específica a partir del razonamiento dialéctico. El cuestionamiento planteado por Marcia Cavell, desde la filosofía de la mente, nos introduce en la interesante discusión de la multiplicidad de lecturas teóricas que un mismo fenómeno puede provocar, y que además pueden tener eficacia en su aplicación clínica. Para Jibaja es claro que el aislamiento del psicoanálisis (propuesto, según él, por el propio Freud) de las demás ciencias humanas hoy día es inviable y que la discusión epistemológica interdisciplinaria es fundamental para el desarrollo del psicoanálisis.

¿Cuál es el estatuto epistemológico del psicoanálisis? ¿Es una teoría? ¿A qué nos remite: a una realidad o a una realidad psíquica, en la que (citando a Stern) «el niño real del pasado está definitivamente perdido»? La mirada dialéctica a la que nos invita Jibaja se propone comprender el cuerpo teórico psicoanalítico como una articulación dialéctica de órdenes heterogéneos cuya interacción desemboca en el advenimiento de un sujeto en relación con los otros. La tensión, retomada en la argumentación y planteada originalmente por Paul Ricoeur, entre una propuesta energética y otra hermenéutica, que finalmente se interpenetran, estaría en el núcleo dialéctico de la disciplina psicoanalítica. El concepto del sí-mismo permitirá ilustrar este «subyacente interjuego dialéctico» en el que se forma el ser humano y que nos aproxima al sentido del sujeto.

Pero antes de llegar a la comprensión dialéctica del sí-mismo, resulta ineludible al autor esbozar un desarrollo de la noción misma de dialéctica, en su origen hegeliano,

terminando en la dialéctica del reconocimiento tal como la presentan diversos autores contemporáneos. Como sabemos quienes nos dedicamos a la filosofía, el terreno filosófico de la dialéctica es complejo y resbaloso. En las páginas que se ocupan de ella, el autor realiza un tratamiento cauto y cuidadoso de la misma, manteniéndose en una cercanía prudente y necesaria con los textos y los autores.

Con la ayuda de Kojève, la famosa dialéctica del reconocimiento entre señor y siervo de Hegel nos conduce a la explicitación de que la autoconciencia existe en tanto reconocida por otra. Honneth desarrolla este reconocimiento a tres niveles: el amoroso (y aquí Winnicott es fundamental), el jurídico y el de valoración, que tienen también sus respectivas formas de menosprecio. La discusión prosigue con la dialéctica negativa de Adorno, quien cuestiona el postulado hegeliano de identidad entre el objeto y el pensamiento que lo concibe.

La relevancia de la concepción de Adorno para la dialéctica pulsional abordada y para la comprensión del sí-mismo, queda claramente establecida; el autor dice coincidir con Adorno en la acentuación del carácter negativo de la dialéctica, entendiendo como tal que lo negativo es la expresión de un otredad que se resiste a ser asimilada por el código de la racionalidad; que se constituye en un cuerpo extraño, diferente al orden del pensamiento y que tiene la propiedad de impulsar al pensamiento hacia nuevas maneras de intentar aprehender aquello que se le desliza inevitablemente. Es el caso de la metapsicología freudiana que, desde una perspectiva dialéctica, genera una tensión intrínseca al deseo: a saber, pulsión de vida y pulsión de muerte.

En el capítulo que aborda el proceso dialéctico de la formación del sí-mismo, se nos muestra que en él confluyen, dialécticamente y valga la redundancia, los órdenes natural, narcisista y sociocultural del psiquismo. Aquí, juega un rol fundamental la presentación de la relación primaria, intersubjetiva, con la madre, vista desde perspectivas teóricas diversas (Stern, Winnicott y Aulagnier), que servirán de «telón de fondo» para entender la formación del sí-mismo desde la perspectiva de la dialéctica del reconocimiento. Se busca poner de manifiesto la tensión dialéctica entre lo intrapsíquico y lo intersubjetivo.

Para explicar la dialéctica de la formación del sí-mismo, con la discusión teórica precedente, se vuelve a la dialéctica del reconocimiento de Hegel, traduciéndolo en «díadas relacionales» en las que ser el deseo del otro es el principio. La dialéctica en tres actos del Edipo, clara y sumamente ilustrativa, explicita las tensiones y contradicciones implícitas en el modelo.

En el último apartado de su libro, Jibaja nos confronta con el sí-mismo concebido como espacio de articulación dialéctica entre una lectura tópica, económica y dinámica del psiquismo y otra lectura de sentido, que conduce a la discusión sobre el lugar del sujeto y su proyecto identificatorio en la cultura. La diferencia entre el sí-mismo, el uno-mismo y el sujeto conforman la sustancia de esta parte final. El espacio del sí-mismo aparece como el territorio en el que se pueden vislumbrar las relaciones estructurales de la segunda tópica freudiana, el ello, yo y superyó, pero en tanto (el sí-mismo) es terreno fértil para que una comprensión dialéctica e intersubjetiva brinde el sustento teórico para el devenir del sujeto. La opción del autor es por un entrelazamiento dialéctico de una hermenéutica del sentido con otra de características tópico-económicas constituyentes del sí-mismo que, a mi juicio, resulta ampliamente sustentada.

Sin embargo, el sujeto como autoconciencia que se vivencia en el mundo no es teorizado como tal en la lectura freudiana; tal vez sus raigambres naturalistas, positivistas o su necesidad de crear un lenguaje «cuasi-físico», a decir de Ricoeur, lo llevan a no poner el acento en las relaciones intersubjetivas de un sujeto, en la búsqueda de sentido en el mundo compartido. Me parece particularmente significativa la afirmación de Jibaja, discutiendo también a Lacan, cuando considera que «el sujeto es lenguaje e inconsciente, sí, pero también es historia, biología, cultura, relaciones amorosas, interpretación».

La hermenéutica de Gadamer, a la que hacíamos alusión al inicio de estas líneas, viene en apoyo de esta concepción del sujeto y la interpretación, tanto como la autointerpretación. Es decir, de un sujeto intérprete de su propia subjetividad (y no el yo freudiano como jinete anónimo o como Pinocho que quiere convertirse en niño).

Las conclusiones permiten al lector apreciar el modo riguroso en que se despliega la argumentación en este magnífico libro. Se han abordado, así, de manera clara, ordenada, bien argumentada y novedosa tensiones muy importantes en la teoría psicoanalítica, privilegiando una mirada interdisciplinaria. Me parece que el objetivo se logra: mostrar, como dice el último párrafo del trabajo, que el psicoanálisis como disciplina de las ciencias humanas, puede conservar su doble inscripción epistemológica: asumiendo plenamente la vigencia de una metapsicología del inconciente en una estructura psíquica a la vez que enriqueciendo su horizonte con nuevos modelos para pensar al sujeto en su relación consigo mismo, los otros y la cultura.

El libro de Carlos Jibaja constituye, pues, un importante y significativo aporte a la

discusión teórica del psicoanálisis. Como él mismo lo señala en su Introducción, las nuevas generaciones tienen la obligación de establecer un vínculo entre la validez conservada de los escritos de Freud y los nuevos horizontes de la teoría y práctica del psicoanálisis contemporáneo. Ese es el reto y el disfrute del saber del que habla Carlos Jibaja: abrir nuevas perspectivas interdisciplinarias que constituyen, como este libro, un aporte importante en la teoría psicoanalítica en nuestro país y, en general, en el mundo de habla hispana. Estoy segura que los lectores serán partícipes de este disfrute.

PEPI PATRÓN

Agradecimientos

A Pepi Patrón, quien con su valiosa y precisa orientación me ayudó a volcar lo que quería decir, acotando las cosas donde había que hacerlo, clarificando las ideas donde había confusión, sugiriendo autores cuando éstos eran indispensables y, en general, permitiéndome ingresar, con su calidez y guía, al lenguaje interdisciplinario.

A Gloria Luna, por su capacidad y entusiasmo para llevar al terreno de las sesiones psicoterapéuticas las ideas que fuimos desarrollando a lo largo de varios años de reuniones y amistad.

A Moisés Lemlij, por su generosa lectura del texto, sus sugerencias y aportes basados en su experiencia en el quehacer institucional psicoanalítico.

A Lucía Barnechea, Carolina Barrios y Graciela Castillo, miembros del «Grupo de los Jueves», con quienes hemos compartido, esclarecido y redescubierto algunos pasajes del presente trabajo.

Introducción

Los múltiples rostros en uno es un estudio que parte de una simple observación acerca de la conducta humana: las personas cambiamos de actitudes, matices afectivos, gestos, contacto visual, posturas, incluso tono y ritmo de voz cada vez que, determinado estímulo o situación sea interna, interpersonal o del entorno convocan nuestra atención. Imaginemos una situación en la que una persona conversa amenamente con otra esperando llegar a la boletería de un cine, de pronto porque un tercero acaba de meterse en la fila, la persona afable con la que hablamos monta en cólera y tiene un intercambio de palabras violentas con el trasgresor. Acto seguido, un poco más calmado, la misma persona retoma la conversación angustiado, dudando si su actitud estuvo justificada o no. Podemos preguntarnos: ¿cómo es posible que una persona pueda cambiar de manera más o menos inmediata aspectos tan diferentes de sí, y que esta conducta sea considerada por todos como algo común y corriente?; ¿qué disposiciones psíquicas se dan para que la misma persona encarne completamente una actitud y luego con esa misma totalidad pueda encarnar otras?; ¿qué aspectos corresponden al «verdadero» yo de un sujeto, y cuáles imposturas, defensas o emociones pasajeras?

Estas preguntas iniciales que apuntan a la experiencia de ser uno mismo, encausaron mi interés en la delimitación del campo conceptual del sí-mismo,[1] uno de los problemas metapsicológicos que diferentes aproximaciones psicoanalíticas han intentado esclarecer, levantando no pocas controversias al respecto.

En diferentes escritos, Freud (1895, 1900, 1923) formula el concepto del yo utilizando dos registros heterogéneos: uno como organización (*Das Ich*, el yo) y el otro como persona (*Das Selbst*, el sí-mismo). El yo como organización está descrito en textos como El proyecto de una psicología para neurólogos, La interpretación de los sueños y El yo y el ello, que se refieren al yo como un sistema adaptativo, diferenciado del ello a partir del contacto con la realidad exterior. Se define por sus funciones intersistémicas: el acceso a la motilidad, el juicio de realidad, la tolerancia a la frustración, los mecanismos de defensa, etcétera, así como por sus relaciones con el ello y el superyó. Es un concepto

funcional, impersonal, que está lejos del sentimiento y la percepción de mismidad que un sujeto tiene con respecto a sí.

El referido yo-sistema se ve contrastado con otro registro del yo, que es el de la experiencia: el «yo» al que percibimos, amamos, odiamos o el que anhelamos ser. Es decir, el registro íntimo, perceptual, afectivo, cognitivo y conductual de ser uno mismo, una persona separada de otras y que conserva la sensación de continuidad de ser uno en el tiempo, también esbozado por Freud (*Das Selbst*).

Es especialmente en Introducción al narcisismo y Lecciones introductorias al psicoanálisis donde Freud abre este otro modo de conceptualizar al yo, al señalar que el narcisismo es el desplazamiento de la libido «para fijarse al propio cuerpo y a la propia persona del sujeto en lugar de ligarse a un objeto exterior» (Freud 1916: 2381). Así, Freud, en relación con la elección de objeto de tipo narcisista, afirma que «se ama: a) lo que uno es (a sí mismo); b) lo que uno fue; c) lo que uno quisiera ser; d) a la persona que fue una parte de uno mismo» (Freud 1914: 2026). Este giro metapsicológico conduce a modificar la primera teoría de las pulsiones, en la que las pulsiones sexuales se encuentran en oposición a las pulsiones de autoconservación del yo. Al entenderse que el «yo» también puede ser objeto de las pulsiones sexuales se diluye la necesidad teórica de diferenciar a éstas de las pulsiones del yo, postulada por Freud hasta esos momentos. A partir de entonces, la diferencia conceptual reside principalmente en que la pulsión sexual puede investir al «yo» (libido narcisista) o al objeto, entendiéndose que la carga narcisista puede tomar como objeto a sí mismo en representaciones de uno, presentes, pasadas y futuras. Desde este ángulo, a nuestro entender, el aporte de la teoría psicoanalítica del yo (Hartmann 1950) sobre el tema es haber diferenciado que el objeto investido por la libido narcisista no son el yo y sus funciones, que en el texto freudiano no se terminan de deslindar, sino fundamentalmente las representaciones del sí-mismo (Jacobson 1969: 32).

Diferentes enfoques psicoanalíticos debaten desde entonces sobre cómo se articula la relación entre la organización del sí-mismo y el modelo estructural de la segunda tópica freudiana. El debate plantea la posición de algunos psicoanalistas que cuestionan la necesidad de mantener la diferenciación teórica entre el yo y el sí-mismo, afirmando que la constitución y el sentido del sí-mismo deberían estar contenidos en el concepto del yo y sus procesos de desarrollo (Loewald 1973, Mahler 1980), mientras que otras posturas como la de Kohut (2001, 1980) y Jacobson (1969) entienden el sí-mismo como una

estructura de organización interna que articula las heterogéneas auto-representaciones y las representaciones de objeto localizadas sea en el yo, ello y/o el superyó, confiriéndole a la relación estructural del psiquismo un principio integrador de la experiencia de la persona en su relación con los objetos.

El sí-mismo está históricamente asociado a la psicología psicoanalítica del yo (Hartmann, Kris, Lowenstein, entre otros) y a las teorías de las relaciones objetales (Fairbain, Guntrip, Balint, entre otros). Tiene en la relación objetal la piedra angular de su constitución; ésta se forma a través de una serie de etapas de desarrollo en las que intervienen múltiples procesos psíquicos (identificaciones, defensas, integración de objetos parciales en totales, etcétera) y es vivenciada en las relaciones con sus figuras más significativas. Bajo el enfoque de tales tradiciones, el sí-mismo se aleja de la necesidad teórica de conservar las nociones freudianas de pulsión, enfatizando su utilidad en la clínica en el contraste con los objetos y el proceso de relación y diferenciación con éstos, a través de fases de desarrollo normativas que culminan en la propuesta adaptativa de un «yo maduro».

De esta manera, psicoanalistas posfreudianos han ido deslindando estos dos registros del yo, y señalando la necesidad teórica de distinguir a un yo-sistema (*Das Ich*) de una instancia cercana a la experiencia de mismidad representativa del sujeto (*Das Selbst*) (McIntosh 1986: 63). En nuestra exposición asumimos esta diferencia teórica al restringir la utilización del término 'yo' al sentido sistémico-estructural planteado por Freud (1923, 1938), porque consideramos que la instancia del yo está en un plano epistémico distinto al del sí-mismo. La delimitación conceptual de este último requiere una comprensión dialéctica de su formación, funcionamiento y relación con el sujeto de la reflexión, comprensión que no pertenece de manera explícita al horizonte de la lectura estructural del yo.

Un concepto que pertenece al campo de la filosofía, que es central en el desarrollo del diálogo interdisciplinario de nuestra exposición, es el de la dialéctica, enunciada por Hegel en textos como Ciencia de la lógica y La fenomenología del espíritu. Así, autores como Hegel (1966, 1968), Ricoeur (1970, 2003), Kojéve (1975), Adorno (1975) y Honneth (1997) son los referentes teóricos de una lectura de la dialéctica y de la dialéctica del reconocimiento, en especial, que nos servirá como eje articulador de la noción de intersubjetividad que pensamos presentar como uno de los procesos subyacentes a la formación del sí-mismo. Así, la comprensión dialéctica del sí-mismo

que intentaremos explicitar a lo largo de la exposición buscará esclarecer elementos que aparecen contradictorios y yuxtapuestos entre las diferentes aproximaciones sobre el tema, pero que a la luz de la dialéctica podrían ganar una mayor cohesión teórica entre sí. En consecuencia, en nuestra referencia a las diversas perspectivas de autores psicoanalíticos no se pretenderá suprimir las contradicciones entre sí, ni arribar a un *patchwork* ecléctico, puesto que es justamente pensar las cosas en sus diferencias y semejanzas, considerando planos disímiles de entendimiento, lo que permite el ingreso de la dialéctica como modo de razonar los textos psicoanalíticos en sus posiciones aparentemente irreconciliables.

Considerando lo dicho como telón de fondo, nos interesa aproximarnos a entender los siguientes interrogantes: ¿es la dialéctica un método que nos permite razonar las diferentes interpretaciones psicoanalíticas?; la oposición pulsión de vida y muerte ¿puede ser comprendida desde la perspectiva de una dialéctica pulsional?; ¿es el sí-mismo una tópica en la que se anudan sentido y energía?; ¿cómo es que el sí-mismo, como organización narcisista, está constituido por lo intersubjetivo?; ¿cuáles son los momentos estructurales del sí-mismo y qué órdenes se articulan?; ¿cómo funciona el sí-mismo?; ¿es relevante mantener la diferenciación conceptual entre yo y sí-mismo?; y de ser así, ¿cómo es la relación entre el sí-mismo y las instancias estructurales?, ¿cómo es que el sujeto en psicoanálisis transita por la doble vía de un modelo adaptativo-funcional del yo y un modelo interpretativo de búsqueda de sentido del sí-mismo en un contexto sociocultural? Éstas y otras preguntas nos motivan y encaminan el presente trabajo a tratar de poner en relieve el campo semántico del sí-mismo buscando profundizar acerca de sus orígenes, su conformación y sus características.

El hilo conductor de nuestra argumentación teórica será el proceso dialéctico de reconocimiento. Esta comprensión dialéctica parte de una íntima contradicción al interior del deseo; subyace como proceso constitutivo del sí-mismo, que coincide con la búsqueda de reconocimiento de sí en sus vínculos con los otros, articula planos heterogéneos del psiquismo y sostiene la gradual asunción de un sujeto. De esta manera, nos proponemos realizar un análisis teórico de la organización y formación del sí-mismo en la subjetividad, enfocando el proceso dialéctico que se suscita entre lo pulsional y lo intersubjetivo, la tensión dialéctica entre el deseo y la búsqueda de reconocimiento con los otros que conlleva al advenimiento de un sujeto con conciencia de sí, intérprete de su propia subjetividad y de sus relaciones con los otros en una cultura dada.

Una vez esclarecido el objetivo de este estudio nos permitimos poner en relieve una carencia que nos deja en deuda, esperamos por no mucho tiempo. No hemos hecho una distinción entre el modo en que el niño o la niña, el hombre o la mujer, podrían diferenciarse al momento de asumir las dimensiones natural, narcisista y sociocultural de su subjetividad. El desarrollo sexual de la mujer en el orden natural, la particular investidura de una madre sobre el cuerpo de la hija y los significantes femeninos en una cultura dada, o el modo en que una sociedad produce roles de género y discursos de poder en la relaciones entre éstos, por mencionar algunos factores, marcan diferencias significativas en el modo en que como sujetos sexuados, hombres y mujeres, asumen fórmulas y proyectos identitarios en sus contextos culturales. Asumimos la ausencia: el género como categoría de análisis en este estudio no ha sido desarrollado.

El presente texto está dividido en cinco capítulos. En el primer capítulo empezamos describiendo las críticas epistemológicas al psicoanálisis, para luego poner en relieve cómo una comprensión dialéctica de los diversos planos implicados en la producción de conocimiento de la disciplina psicoanalítica podría ser de utilidad para un saber que se debate entre teorías diferentes e igualmente plausibles que buscan explicar los fenómenos observados en la situación analítica.

El segundo capítulo está dedicado a «la comprensión dialéctica», puesto que es necesario explicitar a qué dialéctica nos referimos. Partimos de una sucinta descripción del razonamiento dialéctico hegeliano sobre la base de algunas de sus ideas centrales explicitadas en Ciencia de la lógica y La fenomenología del espíritu. Su noción de dialéctica como de dialéctica del reconocimiento está guiada y complementada por referencias a autores como Ricoeur (1970), Kojéve (1975), Giusti (1992) y Honneth (1997). Una vez descritas las nociones principales del razonamiento dialéctico hegeliano, recogidas en este texto, hacemos referencia a la Dialéctica negativa de Adorno (1975), que cuestiona el postulado hegeliano de que son el pensamiento y la dialéctica de éste, como forma de razonamiento, los que constituyen los objetos. Éste es un punto clave para nuestra comprensión dialéctica, que se buscará explicitar en el parágrafo «Dialéctica pulsional».

El tercer capítulo trata sobre los momentos dialécticos que van decantando, a la vez que la estructura intrapsíquica del sí-mismo como instancia metapsicológica, el nacimiento y desenvolvimiento del sujeto de la relación con los otros. Este proceso de formación y reconocimiento del sí-mismo se describe en tres momentos dialécticos que

irán acompasando el camino de un sujeto que paulatinamente asumirá las posiciones de los lugares simbólicos que sus figuras parentales y la cultura tienen nombradas para él y que, en un largo proceso de toma de conciencia de sí, podrá resignificar a través del proyecto identitario de su subjetividad.

En el cuarto capítulo describimos el funcionamiento metapsicológico del sí-mismo en sus aspectos tópico, económico y dinámico; definimos el término 'uno-mismo' en la tópica del sí-mismo y presentamos la noción dialéctica del sí-mismo como instancia de sentido y el lugar del sujeto en la estructura del sí-mismo. El libro termina con el quinto capítulo en el que se analiza el lugar del sujeto en la estructura del sí-mismo, así como la búsqueda de sentido mediante un proyecto identitario en su relación con los demás en una cultura dada.

Para cerrar esta introducción queremos afirmar que los textos de Freud son, desde nuestra perspectiva, una fuente viva de relaciones de sentido. La comprensión de la obra freudiana clásica nos permite, a las nuevas generaciones, trazar el vínculo entre la validez conservada en sus escritos y los nuevos horizontes de la teoría y práctica del psicoanálisis contemporáneo, entendiendo estos renovados horizontes no como el verdadero y unívoco sentido de los textos freudianos, sino como potencialidad y disfrute del saber de una disciplina fecunda e inagotable.

Notas de la Introducción

[1] Optamos por el castellano 'sí-mismo' en lugar del término inglés '*self*'; varias traducciones lo han hecho (McIntosh 1986, Kohut 1980). De manera particular, en el cuarto capítulo de nuestra exposición vamos a diferenciar el «sí-mismo» del «uno-mismo», términos que por ser el castellano nuestra lengua materna, nos aseguran su correcta comprensión y utilización. [**← regresar**]

Capítulo 1

La tensión dialéctica en la construcción de la teoría psicoanalítica

En este capítulo nos proponemos articular una serie de conceptos del paradigma psicoanalítico abriendo el debate en torno a la posibilidad de diferenciar un campo epistemológico psicoanalítico, en contraste con el plano de las teorías psicoanalíticas que se derivan de la práctica clínica. Así mismo, quisiéramos iniciar el presente trabajo enmarcando el ámbito en el cual se desenvolverá, que es precisamente el del diálogo interdisciplinario entre el psicoanálisis y la filosofía.

Formulamos, pues, dos preguntas principales que contribuyen a enhebrar el hilo argumentativo del presente capítulo: ¿podemos conceptualizar una epistemología psicoanalítica diferenciándola del círculo hermenéutico generado por la experiencia clínica y el cuerpo teórico que deviene de ella?; y ¿es el razonamiento dialéctico una manera consecuente de pensar esta epistemología?

1.1 Abriendo el círculo hermenéutico psicoanalítico

En las propias canteras del psicoanálisis, una de las mayores críticas que se le imputan al modelo teórico kleiniano es su marcado subjetivismo, pues sostiene que desde el nacimiento las pulsiones generan fantasías altamente elaboradas, sin tomar mayormente en cuenta la realidad externa, ni el desarrollo biológico y cognitivo, ni tampoco la inmadurez del funcionamiento del yo durante los primeros meses de vida[1] (Klein 1979, Kernberg 1977). Sin embargo, para los filósofos de la mente —de manera especial para Marcia Cavell (2000)—, el mencionado subjetivismo no sólo correspondería a la escuela kleiniana, sino que es un problema epistemológico común a las distintas teorías psicoanalíticas, incluida por supuesto la teoría freudiana.

Cavell analiza las inferencias teóricas hechas por Stern (1991), que tienen una sólida base empírica de observación de infantes, y señala que padecen del mismo problema epistemológico que las demás corrientes psicoanalíticas:

> *[…] ¿por qué no proyectar nuestros estados mentales también en los niños? […] creo que el proyectivismo está equivocado como remanente de la idea cartesiana de que primero conocemos nuestra propia mente y luego hacemos conjeturas sobre la de los demás. (Cavell 2000: 178)*

Cavell centra sus críticas en el concepto clave de Stern: la noción del sentido del sí mismo que el infante tendría desde los primeros meses. Para Stern (1991) existen evidencias empíricas de una subjetividad y una intersubjetividad iniciales prelingüísticas, las cuales, una vez que advienen al lenguaje, van a quedar mediadas por éste sin que haya forma de volver a esas primeras experiencias originales. Esta subjetividad prelingüística le permite a Stern postular un sentido del sí mismo en los primeros meses de vida. Cavell argumenta que darle una intencionalidad a una subjetividad prelingüística es una falacia, y que Stern insufla códigos adultos a un registro de «conocimiento» (el del infante) al que no se tiene acceso: «cuándo un niño y yo miramos una pelota roja ¿estamos viendo lo mismo?» (Cavell 2000: 174), se pregunta, para inmediatamente argumentar que si se trata de un objeto que es reflejado en la superficie de las retinas, efectivamente ambos estarían viendo un objeto, pero que ello no autoriza a decir la forma como el infante ve a ese objeto, pues «ver «x» como «y» supone conceptos, entre ellos el concepto de «y». Ver como es un verbo o predicado mental» (Cavell 2000: 175).

El fuego graneado de Cavell no pasa por alto que la teoría lacaniana padece del mismo mal: «Así pues, Lacan debe atribuir al bebe de la etapa presimbólica «imaginaria» un sentido de sí mismo como de estar fragmentado, como si él y su madre fuesen uno mismo, de júbilo al verse como un todo unificado, etcétera […] entonces también estamos imputando al bebe ideas o conceptos sobre la parte y el todo, uno mismo y el otro» (Cavell 2000: 181).

Se comprende que Cavell no se sorprenda de las diversas teorías psicoanalíticas acerca del desarrollo temprano infantil, las que aparecen paradójicamente congruentes con los datos observables y con similar eficacia en su aplicación clínica. Lo paradójico

reside en que habiendo dos afirmaciones distintas sobre un mismo dato de observación clínica, ambas tengan razón: si ante la separación de su madre un niño[2] llora y se retrae en un juego repetitivo (dato clínico), un kleiniano enfocaría la conducta como una reacción de angustia esquizo-paranoide al sentir la separación como un ataque del pecho malo, mientras que un freudiano podría sostener que, al sentir la angustia de separación y ante el impacto del entorno, el yo busca ligar las cargas libres de la pulsión de muerte mediante el juego repetitivo. Sucede, sin embargo, que ambas hipótesis acerca del dato clínico están enmarcadas en sus modelos teóricos de referencia; y ambas interpretaciones pueden tener eficacia terapéutica.

Para Cavell (2000), los analistas utilizan formas metafóricas acerca de «esas primeras representaciones» mentales basándose en el análisis de las fantasías y los comportamientos que tienen las personas una vez adquirido el lenguaje. Son interpretaciones a posteriori, que padecen de pretender tener una correspondencia con «la manera en que las cosas son». Cada perspectiva teórica construirá sus conceptos alrededor de determinados ejes, dejando de lado otros elementos para organizar los datos de observación; y en relación con los datos organizados a partir de los ejes seleccionados, regresarán a confirmar circularmente lo ya delimitado. Cavell (2000) no niega que los miedos, hábitos, estilos de relaciones interpersonales y capacidades discriminatorias, que son parte de la etapa prelingüística, tengan continuidad con las formas de pensamiento mental, es decir, proposicional. Pero cuestiona cómo es ese «conocimiento» previo y la manera en que las diversas teorías explican esa continuidad con los estados mentales propiamente dichos (Cavell 2000).

El propósito de recrear esta discusión interdisciplinaria entre la filosofía —particularmente, la filosofía de la mente— y el psicoanálisis es enfatizar la manera en que criterios externos a la esfera de nuestra disciplina cuestionan con argumentos sólidos un estado de cosas no coherentemente esclarecidas entre las distintas teorías, meta en la que al parecer empezamos a encaminarnos (Leuzinger-Bohleber et al. 2003). Recordemos que la actitud de distanciamiento del psicoanálisis frente a las demás disciplinas de las ciencias humanas se cristalizó en el aislamiento que Freud se encargó de generar alrededor de la nueva disciplina.

Para Freud (1916: 21-29) los postulados psicoanalíticos no podían ser comprendidos por las demás ciencias, que objetaban con sus métodos y prejuicios aquello que sólo el campo de la clínica psicoanalítica iba develando. La sexualidad infantil, las fantasías

inconscientes, el narcisismo, la transferencia, el Edipo no pertenecían al dominio de las ciencias naturales; por lo que, para su comprensión, el interesado en esta disciplina tenía que iniciarse en ella mediante su propio proceso psicoanalítico. A la luz del desarrollo de las ciencias humanas, consideramos que la necesidad del aislamiento del psicoanálisis ha terminado y que, por el contrario, el diálogo interdisciplinario en esta etapa contemporánea es fundamental para su consolidación como disciplina dentro del concierto de las ciencias humanas. Para tal efecto, el psicoanálisis deberá delimitar su propio campo epistemológico.

Entendemos desde esta perspectiva que el diálogo con la filosofía de la mente pone las apasionadas discusiones de las diferentes teorías psicoanalíticas en un nivel conceptual que relativiza sus pretensiones de verdad. Se desprenden de este diálogo interdisciplinario una serie de afirmaciones que de manera coloquial podríamos formular de la siguiente forma: «los psicoanalistas discuten pseudoproblemas de inspiración metafísica buscando una verdad última en sus especulaciones; sus modelos plantean perspectivas distintas de un estado de cosas de las que en sí mismas nada sabemos; sus teorías son metáforas a posteriori respecto a la adquisición del lenguaje, proyectadas a los estadios tempranos de la infancia». La solidez de la argumentación es meridiana.

La discusión interdisciplinaria que establece Cavell, filósofa de tradición anglosajona, nos permite vislumbrar tres planos epistémicos que, al generar relaciones entre sí, pueden constituir las bases de la producción de conocimiento en el paradigma psicoanalítico. Convocamos así a una topografía que nos ayude a visualizar el entramado de la construcción del saber psicoanalítico.

Un primer plano es el de la observación clínica, el lugar donde ocurren los hechos clínicos y que corresponde a la relación terapéutica entre analista y analizando. Contexto de descubrimiento que ocurre cuando la aproximación del terapeuta a las asociaciones libres del analizando descentra la reflexión como esfera de sentido y, en atención libre flotante, vislumbra, ve esbozos de una gestalt comprensiva dejada por la estela de las conexiones de sentido de lo inconsciente en su uso del lenguaje.[3] La sesión analítica[4] es el terreno por excelencia donde surgen las hipótesis psicoanalíticas. Los otros espacios de observación: arte, literatura, conducta de los infantes, fenómenos sociales, evaluaciones psicológicas, etcétera, son terrenos del psicoanálisis aplicado. Al respecto, Green (Leuzinger-Bohleber et al. 2003: 36-37) afirma: «[…] podemos decir que sólo la experiencia analítica —y más específicamente, la sesión analítica— es la condición

indispensable para el estudio de lo inconsciente […]. La mente en el laboratorio es esencialmente diferente de la mente en el diván, tanto como la mente en el diván es diferente de la mente en el arte, ciencia, filosofía, religión».

Un segundo plano es el de las teorías psicoanalíticas que surgen sobre la base de inferencias extraídas de la experiencia clínica. Entre el primer plano y el segundo se establece una triangulación cuyos vértices son los hechos observables de la situación terapéutica, la interpretación y la teoría. Es un triángulo en el cual «la hermenéutica conduce a la terapéutica y ambas a la teoría», sostiene Jiménez (2001). El movimiento epistémico de este triángulo, en realidad plantea un círculo hermenéutico, es decir una comprensión que proviene de un conocimiento previo y determinante que nos alerta acerca de ciertos elementos de una situación interpretativa que de otra manera pasarían inadvertidos; la circularidad de comprender el todo desde las partes que lo componen, a la vez que entender las partes desde el todo.[5] En un análisis, los hechos observables se convierten en relevantes, plenos de sentido al momento que la luz de la interpretación alumbra el hilo que las concatenaba. El cuerpo de las observaciones clínicas en la terapéutica y las interpretaciones va de esta manera construyendo la teoría. Dada una interpretación sobre lo que el analizando está asociando, ésta va dirigida por una expectativa de sentido que proviene del campo teórico psicoanalítico que, en una clara circularidad, está construido fundamentalmente por las interpretaciones que ocurren en la sesión analítica. Desde este ángulo, técnica y teoría psicoanalítica se retroalimentan y son indesligables.[6] La cuestión que planteamos, entonces, con cargo a contestarla en el transcurso del presente capítulo, es la siguiente: ¿es suficiente este círculo de producción de conocimiento tanto para una terapéutica como para la construcción de la teoría psicoanalítica?

Históricamente, las controversias teóricas entre las diferentes «escuelas»[7] se han dado en este segundo plano. En la práctica, y contrariamente a la toma de posiciones teóricas tan polarizadas, se ha observado que en el quehacer psicoanalítico con los pacientes —es decir, en el primer plano propuesto—, las nuevas teorías de preferencia del analista tienden a superponerse a los modelos previos de uso, más que a reemplazarlos (Bernardi 2003a). Desde esta perspectiva, se podría sugerir que el trabajo psicoanalítico se enriquece en posibilidades interpretativas cuando el terapeuta tiene la plasticidad de moverse entre varias líneas teóricas (Jiménez, 2001:9). Sin embargo, esto plantea problemas de coherencia y consistencia intrateórica en el segundo plano, debido

a la coexistencia de formulaciones igualmente justificables, que necesitan ser empleadas en forma paralela, con la consiguiente confusión de conceptos y lenguaje (Fonagy 2001).

Observamos un tercer plano de creciente desarrollo en la construcción del paradigma[8] psicoanalítico: el de una epistemología psicoanalítica, que incluye una base más amplia que la triangulación antes señalada y es escenario de discusiones interdisciplinarias como las que presentamos en relación con la filosofía de la mente. Este tercer plano es el dominio del presente libro. Su delimitación nos permitirá esclarecer el modo en que vamos a trabajar con los textos de autores que pertenecen a diferentes horizontes de conocimiento.

1.2. El estatuto científico del psicoanálisis

Cuenta una historia budista que un poderoso rey hindú llamó un día a todos sus criados ciegos, los puso delante de uno de sus elefantes más grandes y les preguntó qué podía ser (siendo ciegos, obviamente nunca habían visto un elefante). Por orden real, todos se acercaron al animal. Cada uno tocó una parte del elefante y llegó a la rápida conclusión de que esto podía hacer que supiera acerca de toda la forma del elefante. Aquellos que tocaron la cola pensaron que un elefante era como una escoba; los que tocaron la pierna pensaron que tenía la forma de una gruesa columna; los que tocaron la espalda se imaginaron al elefante como un tambor enorme; aquellos que cogieron la oreja pensaron que más bien era como de un ala de pájaro, y así por estilo. Aunque ninguno podía describir la figura completa, cada uno insistía tercamente en la veracidad de su testimonio. El rey se entretenía mucho al ver cómo los ciegos se podían enfrascar en tan extensas discusiones y estar tan lejos de comprender el objeto de su análisis. La historia termina con Buda diciendo que éste es el camino que muchos de nosotros tomamos con respecto a la verdad (Shaku 1993).

Ciertamente ésta ha sido la actitud de los psicoanalistas hasta hace relativamente muy poco, con lo cual no queremos decir que esta certidumbre de verdad territorial de alguna teoría psicoanalítica sobre otras todavía no esté en vigencia. En este sentido, la historia del rey hindú que sí puede ver al elefante en su verdad absoluta no es congruente con el objeto de estudio psicoanalítico: no existe la esfera de un saber exterior omnisciente —aunque los cientificistas quieran colocar a la investigación basada en evidencias en ese lugar— ni una verdad en sí misma última. El tiempo del analista que,

haciendo las veces de un espejo bruñido por el análisis personal, podía devolver mediante sus interpretaciones un reflejo objetivo de lo que de hecho ocurría en el interior del paciente se escucha en la actualidad con la ternura de una etapa de inocencia. El «núcleo de verdad histórica» es, en el mejor de los casos, un fragmento recuperado de las distorsiones de la memoria que le da verosimilitud y eficacia a la verdad narrativa de las construcciones interpretativas elaboradas por el trabajo analítico entre terapeuta y analizando (Freud 1937: 3372, Spence 1982: 43).

Durante las primera décadas del desarrollo de nuestra disciplina, la epistemología freudiana (Assoun 1987) tuvo en la genialidad del «padre-fundador», así como en el ejercicio poco democrático de la expulsión de aquéllos que se alejaran del mainstream, la capacidad de forjar la ilusión modernista de que el psicoanálisis se podía constituir como una ciencia natural basada en el criterio de validación que sus propios resultados terapéuticos brindaban. Sin embargo, con los textos que van introduciendo el giro de la segunda tópica, Freud hizo patente que la pretendida correspondencia entre teoría y práctica psicoanalítica no calzaba palmo a palmo. La práctica no se desprende deductivamente de la teoría, sino que esta última es principalmente generada por una práctica que se desenvuelve en el contexto del descubrimiento. Las inferencias para la construcción de teorías se extraen por intuición, experiencia, agudeza y reflexión heurística de los analistas, en su deseo de comprender la práctica diaria con sus pacientes.

El horizonte epistemológico psicoanalítico tuvo en el periodo de las Grandes Controversias de la Sociedad Psicoanalítica Británica, en 1942, un dramático escenario de cambios (Roudinesco y Plon 1998). En los extremos de la escena —y atrincheradas con no pocas bombardas— estaban la posición teórica del mainstream freudiano y la posición emergente kleiniana; y entre los dos fuegos, el grupo independiente. Como telón de fondo, la Segunda Guerra Mundial removía radicalmente los últimos bastiones del paradigma modernista, mientras que en el ámbito inconsciente, como fantasma de rivalidad y sucesión, se instalaba la reciente pérdida de la figura directriz del padre-fundador. Desde entonces, la epistemología freudiana se abrió a una epistemología psicoanalítica que ha desembocado en lo que se ha denominado una «crisis de identidad» en nuestra disciplina, la cual nos compromete a nuevos desafíos (Wallerstein 1986).

Desde fines de la década de 1950 el sustento epistemológico del psicoanálisis freudiano ha sido consistentemente cuestionado. En 1958, en el congreso «Psicoanálisis,

método científico y filosofía», se le exigió el reto de responder a los cuestionamientos sobre su validez empírica. El Círculo de Viena y la filosofía analítica, el criterio de falsabilidad popperiano y las críticas de Grunbaum sobre la validez de coincidencia fueron a su turno serios argumentos epistemológicos que removieron el estatuto del psicoanálisis freudiano como disciplina científica (Wallerstein 1986, Ahumada 1997).

Las propuestas teóricas de Klein, Winnicott, Lacan, Bion y Aulagnier, entre otros teóricos innovadores de la experiencia psicoanalítica, organizan la observación de los hechos clínicos desde perspectivas distintas que los llevan a construir teorías de indudable utilidad para la práctica psicoanalítica, pero que, al momento de querer establecer un criterio científico como el de coherencia, plantean un cuerpo de conocimientos fragmentado, con modelos que no se logran ensamblar y que, al contrario, corresponden a sistemas conceptuales cerrados. A esta situación tendríamos que agregarle las diferencias que se dan, por un lado, entre la práctica diaria con los pacientes y la teoría a la cual el analista se suscribe de manera «oficial» (y que no necesariamente refleja el modo en que trabaja) y, por otro lado, la síntesis personal que cada analista ha realizado, de manera sistemática o no, respecto a los marcos teóricos de su preferencia (Lemlij 2005, Bernardi 2003a, Bleichmar, 1989). Considerando lo dicho, nos preguntamos si, más allá de ciertas reglas fijas del encuadre analítico y un terreno mínimo común con conceptos básicos (represión, contenidos manifiesto y latente, interpretación, sexualidad infantil, transferencia, etcétera), cada terapeuta, tendría una manera *sui generis* de aproximarse al analizando. Dadas las características particulares del encuentro terapeuta-analizando; dadas las múltiples formas alternativas en que el hecho de observación analítica puede ser comprendido; dados los desafíos personales y profesionales que cada terapeuta tome en su práctica; dadas las síntesis personales que sirven de *background* teórico a las posibilidades de interpretación, que estimularán algunas y no otras formas de vinculación y comprensión, entre otros aspectos, ¿se podría postular que la práctica psicoanalítica deba corresponder a una única teoría científica de la cual deducirla?

En el informe preparado por el Comité de Investigación de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) (Fonagy 2001) a pedido del entonces presidente de la institución, Otto Kernberg, y coordinado por Peter Fonagy en colaboración con Kächele, Krause, Jones y Perron,[9] se plantea la influyente perspectiva anglosajona en relación con la investigación científica. Esta posición sostiene que la fragmentación de las «teorías

psicoanalíticas» empieza a generar la sensación de una babel singular: hablamos con lenguajes diferentes a partir de conceptos del texto clásico freudiano. Las teorías clínicas luchan entre ellas por su territorialidad, conservación y vigencia, y esto suele convertirse en un asunto de ideología de grupos de poder y estatus académico al interior del gremio. Esta «distorsión» en el razonamiento psicoanalítico contemporáneo, es decir, el hecho de que se puedan establecer formulaciones divergentes pero igualmente admisibles y convincentes del material clínico, impediría salir de la esfera heurística y acceder a una validación más rigurosa de las hipótesis de trabajo analíticas. En dicho reporte se sostiene que hay tres condiciones básicas para que la investigación clínica tenga una metodología adecuada y pueda ser aceptada en la construcción de una teoría científica: a) una conexión lógica, estrecha, entre la teoría y la práctica; b) un razonamiento deductivo apropiado en relación con el material clínico; y, c) el uso no ambiguo de términos. Considerando estos criterios, la disciplina psicoanalítica no cumple actualmente con los postulados mayores para que sea denominada ciencia y proponen la necesidad de optar por una «actitud más científica» y salir de la difusa área en la que el psicoanálisis es considerado como una disciplina artística (Fonagy 2001: 34).

La fuerte inclinación neopositivista de esta posición ubica a la investigación empírica psicoanalítica, a la psicología cognitiva y a las neurociencias como bases de una epistemología psicoanalítica «acorde con los tiempos» y, añadiríamos, con los cambios en las demandas del sistema o del *management* de los seguros en los países anglosajones. Las discusiones al respecto son apasionadas y expresan las diferentes tradiciones presentes en la investigación (Sandler et al. 2000). Así, tenemos el caso de la tradición francesa, que se esfuerza por trabajar el puente entre el psicoanálisis y la filosofía, la literatura o el arte. Lo que Leuzinger-Bohleber et al. (2003: 4) ha hecho notar es que levantar «el mito de la ciencia» como criterio para zanjar las divergencias es reduccionista. Este conjunto de distintas tradiciones y posiciones en la investigación psicoanalítica ha traído la necesidad de formar un segundo subcomité, convocado por el entonces presidente de la API (2002), Daniel Widlöcher, denominado Comité de Investigación Conceptual, Clínica, Epistemológica e Histórica. Y es que marcar la diferencia, originalidad y pluralidad de nuestra disciplina no debería llevarnos a un aislamiento narcisista o suspicaz en cuanto al diálogo con otras disciplinas y los estudios empíricos.

Gill, Klein y Schaffer (Wallerstein 1986) observan el psicoanálisis como una

disciplina científica, pero de un tipo muy distinto al de las ciencias naturales, gobernada por su propio conjunto de estándares en cuanto a normas y criterios para la comprobación, los cuales deben estar intrínsecamente relacionados con la naturaleza subjetiva de su base de datos. Para Wallerstein (1986: 2000), el objetivo de la investigación empírica debe ser expandir el círculo hermenéutico, dando un paso más allá de la clínica, para encontrar la consistencia de los hallazgos con observaciones hechas en un contexto diferente de aquél en el cual las hipótesis fueron generadas.[10] La creación de diseños de investigación apropiados para el objeto de estudio psicoanalítico se convierte, en ese sentido, en el desafío. Quisiéramos señalar, sin embargo, que hasta el momento las investigaciones empíricas no han sido de ayuda significativa en la construcción de la teoría ni en su aplicación clínica (Green 2000, Wallerstein 2000).

El diálogo interdisciplinario es, efectivamente, fructífero; y cuestiona supuestos como los que, según se expuso al principio del capítulo, la filosofía de la mente esgrime sobre las teorías psicoanalíticas. El criterio de validez interdisciplinaria ha sido destacado en la epistemología. De hecho, el diálogo con «otros» brinda ciertos parámetros, como es el caso de la antropología, que sostiene que el Edipo de la sociedad occidental tiene variaciones culturales, pero que a la vez existen invariantes como las prohibiciones y las reglas de parentesco (Levi-Strauss 1969). Indudablemente estos cuestionamientos han favorecido la diferenciación del complejo de Edipo como novela familiar y el Edipo como eje estructurante de la prohibición y la mediación simbólica, más allá de sus diversas variaciones culturales. Pero, haciendo eco de un intenso debate al interior del psicoanálisis, ¿hasta qué punto pueden ser asumidos como parte intrínseca en la construcción de la teoría, disciplinas afines como las neurociencias, la psicología cognitiva, la filosofía de la mente o la observación de infantes?

Uno de los escenarios más conspicuos de este debate es el originado por Green y Stern. Green (Sandler et al. 2000: 52), rechazando la significación para el campo psicoanalítico de la observación de infantes planteada por Stern, sostiene que «[…] en una relación psicoanalítica, el niño real del pasado está definitivamente perdido. Lo que sobrevive es una mezcla de lo real y lo fantaseado o, para ser más precisos, una «realidad» [psíquica] reconfigurada a través de la fantasía».[11] Desde la mencionada perspectiva, ¿cómo establecer un diálogo interdisciplinario realmente fructífero en la práctica y la construcción de teoría, si el psicoanálisis se sostiene desde la experiencia clínica en un contexto de descubrimiento lleno de posibilidades, no necesariamente

acordes con el pensamiento positivo de disciplinas como la psicología, por ejemplo? El escenario inconsciente que inferimos de la mente del niño verbal, del adolescente y del adulto no contiene categorías mentales como tiempo o espacio, grados de certidumbre, tercio excluido o contradicción. Así mismo, los intentos interpretativos de hacer corresponder lo re-construido con la realidad se refieren más a la «realidad psíquica», que por definición responde más a categorías metapsicológicas, paradojales o al modelo del tiempo de la resignificación.

1.3 La dialéctica en la metapsicología freudiana

La metapsicología freudiana no es una construcción ideológica o una especulación arbitraria. La teoría clásica está íntimamente articulada con el método psicoanalítico. El campo interpretativo está iluminado y determinado por la teoría,[12] a la vez que el ejercicio interpretativo contribuye al desarrollo del cuerpo teórico. Ahora bien, la tópica freudiana es representada a través del modelo del aparato psíquico, es decir, un espacio organizado por principios de carácter mecánico, hidráulico, energético, termodinámico. Se nutre de los antecedentes epistémicos del horizonte de conocimientos de Freud: la anatomía de Brüke, el modelo energético de Fechner y Helmholtz, la dinámica de las representaciones de Herbart, la clínica de Charcot, etcétera (Assoun 1987). Así, la condición histórica y el lenguaje mecanicista de la metapsicología freudiana son considerados por varios autores como un anticuado y accesorio remanente del horizonte conceptual de Freud (Guntrip 1973, Peterfreund y Schwartz 1971, Rosenblat y Thickstun 1977). De manera similar, George Klein (1973) sostiene haciendo una diferenciación entre los modelos metapsicológico y clínico-interpretativo, que el modelo energético-mecánico está ligado a explicaciones extraídas del modelo de las ciencias naturales o la física, pero tienen poco que aportar a una teoría en la cual se explora la intencionalidad de las personas, pues la experiencia humana es cosificada y convertida en objeto de estudio: las personas y sus motivos inconscientes en consecuencia devienen en meros procesos fisiológicos. Sin embargo, como trataremos de mostrar, esta lectura crítica de la metapsicología reduce el campo de significaciones implícito en sus textos.

En La interpretación de los sueños, Freud piensa en la tópica como un espacio virtual[13] no localizable en el circuito neuronal y menos aún en el registro anatómico. Utiliza en este texto analogías ópticas, las del microscopio y el telescopio, para afirmar

que el lugar psíquico es como el punto ideal donde se forma la imagen, «[…] esto es, puntos en los que se halla situado ningún elemento concreto del aparato» (Freud 1900: 672). Es decir, el lenguaje metapsicológico freudiano poseería un doble atributo: en el anverso se expresaría con una cualidad naturalista expresada en sus principios energéticos, tópicos y dinámicos; y en el reverso, estos supuestos lugares concretos, que tienen un funcionamiento determinado por leyes anatómicas, fisiológicas, bioquímicas y fisicalistas, poseerían una cualidad metafórica, plástica, rica en posibilidades de interpretación. Ahora bien, nos preguntamos si esta doble manera de escuchar el lenguaje metapsicológico es una simple estrategia de rescate del cuerpo teórico freudiano o si, por el contrario, se trata de la puerta de entrada —a la manera de un deslizamiento del significado— que permite el acceso al ángulo comprensivo de una dialéctica en el centro de gravedad del edificio metapsicológico. Veamos a qué nos referimos.

Consideramos que la metapsicología freudiana debe ser entendida en su condición de «texto clásico», sobre la base del concepto de lo clásico desarrollado por Gadamer en *Verdad y método*. Gadamer (1977: 353-360) distingue en el modelo de lo clásico dos aspectos centrales, uno normativo y otro histórico. Lo clásico se presenta como algo que trasciende los conceptos de una época o los consensos de una etapa del conocimiento porque conserva el sentido, a pesar del paso del tiempo, de una obra que constantemente puede ser renovada y que hace posible que en esas nuevas producciones surjan nuevos horizonte de sentido. Se traza un vínculo de permanente renovación entre aquello que conserva sentido en los textos —a pesar del cambio histórico y de las preconcepciones con las que nos acercamos al conocer de nuestros tiempos— y que, lejos de ser accesorio, adquiere un sentido normativo se mantiene como un modo de ser histórico, vigente en nuestro propio horizonte de conocimiento. De esta manera, lo clásico media a través de su autoridad de conocimiento, permitiendo así que el portador de la tradición del presente se viva a sí mismo como una continuidad de la memoria. En esto se basa la propiedad de lo clásico en su modo de ser histórico, pues éste «[…] quiere decir no agotarse nunca en el saberse» (Gadamer 1977: 372).

La metapsicología clásica freudiana tiene un modo de ser histórico lo suficientemente rico en significaciones para que, desde su horizonte de conocimiento, establezca un diálogo fecundo con los intérpretes psicoanalíticos contemporáneos que estudian su obra. La intención no sería el apuntalamiento de las grietas del freudismo a manera de preservación de una absoluta revelación. Interpretar el texto freudiano es más

bien el ejercicio de asimilación, en el discurso actual, de esos núcleos de verdad que su obra conserva, en tanto contienen distintas posibilidades de sentido que permiten ir desenvolviendo nuevos pliegues de significación en el siempre renovable campo del psicoanálisis. En esta dirección, y a contracorriente de lo que se afirma en Fonagy (2001), consideramos que lo que ha vuelto a enriquecer el (los) horizonte(s) psicoanalítico(s) es curiosamente el texto escrito de Freud «recuperado» por las nuevas generaciones de intérpretes.

La necesidad de suspender el sentido inmediato al pensamiento consciente, y abrazar esa falta de sentido para desplazarla al campo del develamiento interpretativo, fundamenta la construcción de un orden, lo inconsciente, que ofrece, a través de su psicodinámica de fuerzas y mecanismos, la posibilidad de representar un espacio generador de significaciones, inaccesible de otro modo a la reflexión.[14] Es desde este razonamiento que Ricoeur (1970) habla del freudismo como un cuerpo teórico en el que se puede encontrar la relación entre el realismo empírico de una tópica animada por representaciones psíquicas de pulsión y un idealismo crítico que aborda y determina un territorio inteligible, que entonces y sólo así la reflexión está en capacidad de descifrar. Para este autor, un punto central del capítulo VII de La interpretación de los sueños, en lo que se refiere a la construcción de la teoría, es la constatación de la indestructibilidad del proceso primario; que el deseo en su búsqueda de satisfacción, a pesar de la intervención del principio de realidad y del proceso secundario, se mantiene regulado por el principio energético de constancia.[15] Desde este ángulo, Ricoeur (1970: 93) afirma que la tópica refleja el «fracaso humano para sustraerse al principio del placer-displacer» que regula la satisfacción del deseo.

Considerando lo mencionado, nos preguntamos cuál sería el objeto de conservar una metapsicología difícilmente contrastable, por las dificultades propias de lo que no es accesible a ser determinado por la reflexión. ¿Será acaso necesaria la conjugación (kantiana) de un realismo empírico con el idealismo de una reflexión crítica para sostener un cuerpo teórico psicoanalítico? Pensamos que la contribución freudiana es precisamente haber representado, mediante un cuerpo teórico clásico en su modo de ser histórico, aquello a lo que no es posible acceder directamente sino a través de sus derivados, de sus efectos. La tópica de lo inconsciente es el intento de explicitar, hacer visible «un lugar», excéntrico al sujeto de la reflexión. Lo inconsciente es precisamente ese lugar fuera del espacio y el tiempo cognoscibles que, al brindarle una representación

determinada, permite el desplazamiento de la conciencia hacia una nueva esfera de producción de sentido.

Freud pensaba en el psicoanálisis como una ciencia natural, inspirado en sus principios positivistas,[16] y a la vez sus escritos y su técnica están preñados de una teoría del sentido: dos registros heterogéneos del pensamiento freudiano transversalmente presentes en su cuerpo teórico. Los mencionados registros no son líneas de pensamiento paralelas; están en permanente interrelación. Preguntamos, en consecuencia, ¿cómo se articula la «realidad del inconsciente» con los nexos de sentido de la interpretación? ¿Cuáles son las reglas de composición que organizan las relaciones entre registros disímiles como el energético y el hermenéutico? Un camino para responder estas preguntas es el que plantea Ricoeur (1970: 382) cuando sostiene que «la realidad de lo inconsciente no es una realidad absoluta, sino relativa a las operaciones que le dan un sentido […] sólo existe como realidad diagnosticada». ¿Pero acaso este camino no nos conduciría a responder las preguntas planteadas desde una perspectiva hermenéutica? ¿No reduciría el inconsciente a una realidad virtual sólo aprehensible a través de las reglas y operaciones de la interpretación? ¿Es que la hermenéutica ha terminado por erosionar el proyecto científico de Freud, de una disciplina que confiaba en el desarrollo de la biología y las neurociencias para hacer contrastables sus hallazgos?

A nuestro modo de ver, comprender el cuerpo teórico psicoanalítico como una articulación dialéctica de órdenes heterogéneos que constituyen el psiquismo, y que en su interacción desembocan en el advenimiento de un sujeto en relación con los otros, nos aleja de las críticas a una posición hermenéutica encerrada en la circularidad de sus propias determinaciones (Assoun 1987: 24-30). Sostenemos que el pensamiento dialéctico atraviesa la obra de Freud como una forma de producción de conocimiento, y puede contribuir al proceso de «toma de conciencia» del psicoanálisis como disciplina al interior de las ciencias humanas.

Intentaremos ir explicitando estas últimas afirmaciones a lo largo de nuestra exposición. Partiremos, sin embargo, de una primera definición de dialéctica que es una síntesis personal de lo que expondremos en el segundo capítulo: el razonamiento dialéctico es el movimiento de la psique en su saberse a sí misma y a los objetos que concibe; se basa en la negación de su posición inicial, en convertirse en lo otro de sí misma en un momento negativo característico, para luego recuperar la unidad subyacente a las posiciones contradictorias precedentes en una nueva síntesis

comprensiva, en un nuevo punto de entendimiento que no sólo se refiere al objeto de su saber, sino fundamentalmente al movimiento interno de su saberse a sí misma.

Queremos mencionar dos maneras en que se expresa el razonamiento dialéctico de Freud. Una, el estilo expositivo de presentar sus hipótesis de trabajo: frente a cada una de sus afirmaciones, Freud convoca intencionalmente las contradicciones que tal afirmación contiene; a su vez, estas contradicciones son discutidas y comprendidas desde otro enfoque, al encontrar nuevas proposiciones reflexionadas a partir de lo negado. La otra, su modo de construir teoría: es el caso de las contradicciones del modelo de la primera tópica, que, frente a los nuevos descubrimientos y a situaciones clínicas no sólidamente explicadas por la metapsicología de La interpretación de los sueños (la transferencia o los sueños de angustia recurrentes, por ejemplo), terminan por delinear otra tópica más abarcativa y compleja que la primera —a su vez, no exenta de contradicciones ni excluyente de la primera—. desde el título de algunos de sus textos («un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica», «revisión de la teoría de los sueños») hasta las diferentes elaboraciones de la teoría del trauma y de las pulsiones, Freud establece oposiciones en una línea de pensamiento donde la refutabilidad es un procedimiento de cambio en la teoría.[17] Como sostienen Laplanche y Pontalis (1984: 281) al referirse al juego de oposiciones de los pares antitéticos, sea a nivel psicopatológico (vg. sadismo-masoquismo), sea a nivel metapsicológico (vg. fálico-castrado), se trata de una «[…] exigencia constante en el pensamiento de Freud: un dualismo fundamental que permitiría, en último análisis, explicar el conflicto». Ahora bien, aunque establecer pares antitéticos no significa necesariamente constituir una dialéctica, pensamos que en Freud el juego de oposiciones va entretejiendo nuevas síntesis, siendo lo negado (y luego recuperado en otro momento de la reflexión) el motor que pone en marcha la producción del conocimiento freudiano.

Para Ricoeur (1970: 385), el psicoanálisis freudiano es una disciplina dialéctica y hermenéutica de la reflexión que tiene en la metapsicología una tópica del significado en el que la conciencia reflexiva, como centro generador del pensamiento, es desplazada por lo inconsciente. Este autor habla de un «momento arqueológico de la reflexión», un momento negativo en que el sujeto de la reflexión experimenta un «desasimiento de sentido» que implica que la reflexión, cuestionada íntimamente, suspende un saberse continuo, afirmativo. Este primer movimiento es indesligable de un segundo momento interpretativo por el cual la reflexión descifra y recupera el sentido de lo latente.

Profundizando más en esta línea, a saber, que la metapsicología freudiana puede ser comprendida como una dialéctica, Ricoeur (19701: 76) plantea que el problema del psicoanálisis freudiano es que se presenta como una «aporía» debido a la contradicción de una propuesta energética y otra hermenéutica: «¿cómo es posible que la explicación económica pase por una interpretación referida a significaciones y, a la inversa, que la interpretación sea un momento de la explicación económica?». Este autor (1970: 102) plantea que esta contradicción no se resuelve de una manera consistente en el freudismo a causa de la constante tensión entre estos dos registros heterogéneos, el energetismo y la hermenéutica. Propone que el campo psicoanalítico debería ser pensado como una dialéctica entre estas dos líneas de pensamiento, entre fuerza y sentido; dialéctica que termina por restablecer, vía la interpretación, las representaciones energéticas del inconsciente en la «circunscripción del sentido». Lejos de pretender que el psicoanálisis sea una ciencia de observación psicológica que tenga como objeto los hechos de conducta, Ricoeur (1970: 313) sostiene que el psicoanálisis es una disciplina hermenéutica que guarda en la dialéctica su modo de entendimiento y «que versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión». Esta relación es remarcada por Ricoeur cuando dice que la fantasía tiene una relación de sustitución respecto al objeto perdido del deseo: «sólo sería un derivado y este derivado no estaría «alejado» ni «distorsionado», si ante todo no tuviera una relación de sentido con algo que se da por perdido. Sueños, síntomas, delirios, ilusiones dependen según esto de una semántica y de una retórica, es decir, de una función de sentido y de doble sentido…» (Ricoeur 1970: 321).

Al respecto, Rousillon (1991) sostiene que la teoría psicoanalítica freudiana no plantea sus problemas en un sistema de oposiciones simple, sino que sus «tópicas» formulan la existencia de diferentes procesos que interactúan sobre los mismos elementos. Es el caso de la díada energía-sentido: la transmisión de energía de una tópica a otra no se limita a una relación causa-efecto ni conlleva un simple intercambio de información; implica un cambio cualitativo de la energía misma. Es el caso, también, de la sobrecarga que se suscita con la ligazón de las representaciones-cosa a las representaciones verbales: la facilitación de energía generada por un significante o «imagen acústica» produce las huellas mnémicas de un recorrido energético que modifica y diferencia sistemas o modos de ligazón de esa energía. La energía libre de las representaciones-cosa se liga a las palabras y al sistema de significación, que funcionan

con cargas estables y facilitadas. Energía y sentido están intrínsecamente imbricados. En este punto observamos coincidencias con las afirmaciones de Ricoeur.

Así pues, entendemos que la metapsicología freudiana plantea una epistemología propia en la que dos lecturas del psiquismo se interpenetran dialécticamente para, por un lado, representar un espacio generador de sentido, el aparato psíquico, de características energéticas, tópicas y dinámicas que se desplaza fuera de las categorías de tiempo, espacio y pensamiento, y que no puede ser captado por el sujeto de la reflexión sino a través de su efectos de sentido en el discurso; y por otro lado, para que el sujeto, al descentrar su saber desplazando el origen del sentido en «ese otro lugar», interprete los efectos del significado que lo han interpelado en su intimidad. El sujeto, en posición de intérprete, buscará comprender la red de referencias que traza una relación de sentido entre las formaciones sustitutivas del inconsciente que irrumpen en el discurso y aquellas representaciones y afectos cargados y perdidos en su estado originario de pulsión.

Comprender la metapsicología freudiana desde esta perspectiva dialéctica permite darle a la lectura económico-tópica del aparato mental un giro epistemológico, pues, al co-construirla con una lectura de búsqueda y develamiento de sentido del sujeto, nos permite sostener la necesidad teórica de explicar el lugar del sujeto tanto en la tópica como en su relación con los otros. En consecuencia, la comprensión dialéctica del sí-mismo tendrá este propósito: explicitar cómo funciona, se constituye y se relaciona el sí-mismo con las demás instancias del psiquismo; cómo es que este lugar en el aparato psíquico entrelaza pulsiones, cargas y contracargas energéticas, así como espacios heterogéneos en interrelación; y, al mismo tiempo, cómo es que el sí-mismo se constituye en lugar y condición necesaria para que el sujeto de relación con el otro tome conciencia de sí en la búsqueda de sentido de su posición en el orden simbólico de una cultura dada.

Consideramos que la obra freudiana se desenvuelve a través de este subyacente interjuego dialéctico, generando síntesis conceptuales como las progresivas formulaciones de pulsión o de representación, que albergan en su anverso y reverso los dos órdenes mencionados. Sin embargo, las nuevas interpretaciones de la teoría clásica freudiana, en su deseo de iluminar diferentes aspectos del psiquismo que se observan en la práctica clínica, no han hecho uso de esta manera de razonar, producir y organizar las diferentes experiencias de verdad que el saber psicoanalítico ha ido elaborando desde sus textos iniciales.

1.4. La dialéctica en el paradigma psicoanalítico

Como modelo, el razonamiento dialéctico ejercitado por Freud no es práctica común entre las diferentes escuelas psicoanalíticas posfreudianas. Es notorio que los psicoanalistas, al momento de debatir sus argumentos, no hacen una valoración sistemática de las diferentes ideas en debate especificando las razones a favor o en contra de cada una ni tienen un criterio compartido de evidencia (Bernardi 2003b). La retórica y la persuasión de discursos teóricos planteados por personalidades carismáticas continúan siendo formas influyentes de sopesar corrientes contradictorias. Se ha exagerado en la argumentación que, al estar ante complejos procesos mentales, no son posibles definiciones más rigurosas y coherentes, amparándonos en la ambigüedad como principio. Por ejemplo, no se ha desarrollado una tradición en el contexto de justificación que explore las narrativas alternativas de los modelos teóricos frente a determinado hecho o conjunto de hechos clínicos para arribar a una comprensión más consistente al momento de formular una interpretación determinada. Por el contrario, la complejidad de la subjetividad y de las relaciones humanas, así como del análisis de éstas, promueve la coexistencia de diversas teorías psicoanalíticas en una suerte de lógica paradojal.

Bernardi (2003b: 131) examina un interesante debate sobre el concepto de cuerpo entre el psicoanalista francés Leclaire y miembros de la sociedad psicoanalítica uruguaya. Durante la discusión, Leclaire cuestionó la noción kleiniana del afuera y el adentro de la representación del cuerpo, sugiriendo más bien la propuesta lacaniana de la cinta de Moebius como modelo para pensar el cuerpo. Los argumentos de uno y otro lado estuvieron dirigidos a puntos ciegos de sus posiciones, como es costumbre en los debates psicoanalíticos. Sin embargo, en esta ocasión la discusión dio un paso adelante pues pudieron identificar sus puntos de partida filosóficos: por un lado, la noción lacaniana de estructura; y por otro, la noción de las representaciones mentales de Brentano. El siguiente paso fue examinar las consecuencias de las discrepancias teóricas en sus técnicas y en el modo de intervenir con el analizando en la sesión analítica. La discusión permitió otra vez identificar los desacuerdos entre los distintos enfoques: la noción de asociación libre, interpretación, transferencia, afectos. Este auspicioso debate dejó pendiente, no obstante, el establecimiento de una metodología que estudiara, por ejemplo, las consecuencias de una y otra práctica para el paciente o la noción de cura a la que dichos enfoques remiten.

El debate entre teorías psicoanalíticas descrito por Bernardi nos enfrenta con el hecho de que la economía pulsional es con frecuencia contradictoria y paradojal para la razón. Inconscientemente, un sujeto puede desear «z» y «no z» a la vez, lo que para el pensamiento lógico de la identidad no tiene sentido; sin embargo, para el psicoanálisis es perfectamente comprensible que haya un proceso primario que funcione con cargas y contracargas, las que aparecen como contradicciones para la conciencia.

Al percatarnos de que son necesarias perspectivas diferentes para intentar captar la atemporalidad, simultaneidad o no identidad lógica de los procesos inconscientes que se observan en la práctica clínica,[18] se ha mantenido un estado de cosas en el que se han desarrollado diversas posiciones teóricas posfreudianas, conservando sus identidades de manera paralela, debatiendo entre ellas de manera dogmática, y sosteniendo todas que poseen el verdadero tronco freudiano.

La intuición y la *epoché*[19] ancladas en dos de los instrumentos generadores del espacio psicoanalítico, la asociación libre y la atención libre flotante, capitanean una tendencia hacia la no rigurosidad de saber qué y cómo interpretamos. Ha sido notado por Leuzinger-Bohleber et al. (2003) la necesaria oscilación entre entender y «no entender» en la experiencia psicoanalítica como forma constitutiva de acercarse al hecho clínico. En la práctica clínica, saber teóricamente «demasiado» y saltar a conclusiones e interpretaciones puede ser índice de una actitud defensiva del terapeuta frente a la ansiedad de lo todavía no comprendido, siendo una actitud contraproducente para la generación del *insight* analítico. De lo dicho se desprenden las preguntas ¿cómo trazar un diálogo fructífero entre la práctica clínica y la mayor rigurosidad conceptual de la construcción de la teoría? y ¿cómo desarrollar una tradición no sólo de descubrimiento sino también de justificación en el análisis?

Vemos que la tensión de las diferentes perspectivas teóricas psicoanalíticas es sostenida por la continua contradicción dialéctica del discurso de la identidad, proposicional, con la observación empírica de los procesos psíquicos de la sesión psicoanalítica. La interpretación se sustrae de un completo saber verdadero acerca del objeto interpretado; el «quizás usted está sintiendo que…» anuncia la formulación, en condicional, de una afirmación que, incluso antes de su expresión verbal, ha sido sometida a un juego de oposiciones. La atención libre flotante y su contraparte, la asociación libre, constituyen un campo abierto generador de identidades, diferencias y representaciones alternativas; es una forma heurística de pensar y dialogar que implica

mantener en el razonamiento psicoanalítico relaciones de semejanzas y diferencias, oposiciones y contradicciones, en un constante interjuego dinámico.

Considerando lo dicho, la construcción del paradigma psicoanalítico se debe alejar de la necesidad de legitimarse en su raíz positivista de ciencia natural, en la que Freud estuvo parcialmente enmarcado (Assoun 1987) y en la cual las corrientes psicoanalíticas neopositivistas anhelan posicionarlo como disciplina «científica». El psiquismo, tal como lo concibe el psicoanálisis freudiano, es una construcción dialéctica. El tejido de los conceptos metapsicológicos de Freud contiene una dialéctica, como movimiento articulador de sentido, no sólo al interior de su obra clásica sino en la manera como las diversas interpretaciones psicoanalíticas posfreudianas han asimilado en sus horizontes de conocimiento el modo de ser histórico del texto clásico. La negación dialéctica de la obra clásica freudiana, lejos de desaparecer en las nuevas teorías psicoanalíticas, es un constante referente que retorna explícito en algunos casos e implícitamente en otros, en los nuevos desarrollos de verdad acerca de los procesos psíquicos. Sugerimos, en consecuencia, el camino de la articulación dialéctica de un cuerpo teórico mediatizante y generador de conocimiento dentro de una disciplina psicoanalítica con mayor «autoconciencia» entre las ciencias humanas. Hablamos de una epistemología psicoanalítica que se desenvuelva en un plano diferenciado del de la metapsicología clásica freudiana y de las diversas teorías posfreudianas que fundamentalmente corresponden al contexto de descubrimiento. Este tercer plano al que hacíamos alusión en un parágrafo anterior —el plano de una epistemología psicoanalítica— debería ser consecuente con el carácter subjetivo e intersubjetivo del hecho clínico psicoanalítico y de la complejidad de los procesos psíquicos, lo que implica mantener un terreno teórico con posiciones opuestas, paradójicas, contradictorias, abierta a la contingencia de lo no-representable y donde efectivamente se pueda dar el tácito acuerdo de que hay desacuerdos.

Jessica Benjamín (1996: 44) sostiene que hay que descentrar la teoría, apartarse de las posiciones explicativas que postulan un eje central, que lo explica todo sin fisuras; aceptar las paradojas sin necesariamente resolverlas, «sosteniendo la tensión entre elementos antes definidos como antitéticos, que puedan generar la capacidad para identificar más de una perspectiva[…]». Esta cita de Benjamin la enmarcamos, a efectos de la exposición, dentro de una comprensión dialéctica. Para nosotros, «descentrar la teoría» es postular una epistemología psicoanalítica que contenga los dos ejes

interpretativos del psiquismo que hemos destacado en la obra clásica freudiana: un eje comprensivo que parta de la noción de un cuerpo metapsicológico clásico de características energéticas, tópicas y dinámicas del psiquismo; y un eje comprensivo que parte de la noción de un sujeto intérprete en busca del sentido de su historia personal en una cultura dada. Sobre estos dos ejes podremos razonar dialécticamente las contradicciones y paradojas de las diferentes aproximaciones y enfoques al asimilar, contrastar, negar y organizar nuevas síntesis de sentido del saber psicoanalítico.

La posibilidad de construir un cuerpo epistemológico psicoanalítico con una mayor validación interdisciplinaria implica acoger e instrumentalizar la tensión dialéctica producto de la multiplicidad de teorías clínicas, pues éstas, por estar más cercanas a la experiencia de las sesiones terapéuticas, y por dar cuenta teórica de lo ahí comprendido, expresan, por un lado, la inconformidad de la teoría para captar la experiencia analítica identificada e interpretada; y anuncian, por otro lado, la potencial formulación de nuevas formas de aprehender esa misma experiencia. El razonamiento dialéctico ilumina la manera en que la imbricación de los diferentes conceptos psicoanalíticos desde sus diversos enfoques pueden tener puntos de encuentro no por consenso, por principio de autoridad de la tradición o de la persuasión o carisma de un teórico, sino por la recuperación dialéctica de las unidades de sentido de las posiciones teóricas contradictorias desde un punto de entendimiento más comprensivo, el de la epistemología psicoanalítica.

En la actualidad, las teorías psicoanalíticas son sometidas a un análisis epistemológico que las aliena, las hace ajenas a (y de) su campo de aplicación, que es la situación analítica, pero que de manera muy limitada son recuperadas en un saberse más comprensivo. Un ejemplo es la discusión inicial de este capítulo (Cavell, 2000); otro es la crítica de Grünbaum a las premisas freudianas (Bucci, 1989). Pensamos que, lejos de rechazar la validez interdisciplinaria por considerar que ésta se encuentra descontextualizada de las propuestas clínico-teóricas, y que en consecuencia poco o nada nos pueden decir acerca de la situación clínica psicoanalítica, de lo que se trata es de vincular a esta última a una otredad —el plano epistemológico psicoanalítico— para reconocer desde esta «exterioridad» las síntesis dialécticas que provienen de la multiplicidad de sus perspectivas. De esta manera, el paradigma psicoanalítico se sostendría por la experiencia clínica, el razonamiento dialéctico que acojan la noción de lo no-idéntico, un riguroso proceso de crítica epistemológica sobre las teorías

psicoanalíticas, una investigación apropiada al objeto de estudio psicoanalítico y la validación interdisciplinaria.

La crítica epistemológica psicoanalítica es en sí misma un reto para la epistemología como teoría del conocimiento, pues lo que llamamos inconsciente alude a una esfera de sentido fuera del pensamiento racional, que se nutre principalmente de un campo empírico, como es el de la situación analítica, en el cual analista y analizando toman el acuerdo de pensar «asociando libremente», es decir, haciendo conexiones «superficiales» sobre la base de la contigüidad de las representaciones, similicadencias, el juego de palabras sin relación interior de sentido. De esta manera, la rigurosidad del razonamiento epistemológico, por un lado, y el registro heterogéneo, subjetivo e intersubjetivo propio del psicoanálisis, por otro, implican un movimiento dialéctico en el que ambas disciplinas deben alcanzar nuevos puntos de observación y entendimiento acerca de sí mismas. Al respecto, Foucault (1985: 367) afirma que el psicoanálisis «[…] interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre; […] se sirve de la relación singular de la transferencia para descubrir en los confines exteriores de la representación al Deseo, la Ley y la Muerte».

Por último, quisiéramos referirnos a la importancia de la validez interdisciplinaria para la construcción del paradigma psicoanalítico. La interlocución de las propuestas psicoanalíticas con disciplinas como la antropología, la lingüística, las neurociencias, la psicología cognitiva, la filosofía, etcétera, plantea un diálogo con una otredad que permite observar y comprender un estado de cosas fuera del círculo hermenéutico conformado por la observación clínica y la interpretación, así como por la construcción de teorías sobre la base de las dos acciones precedentes.

Sin embargo, el riesgo que advertimos está en querer situar estas otras disciplinas dentro del contexto de descubrimiento de la sesión psicoanalítica, equiparándolas a las teorías psicoanalíticas en su función de construir y generar la experiencia clínica. El campo de observación de donde se extraen los hechos clínicos —que corresponde al primer plano de los tres que sugeríamos como dimensiones diferenciadas en las que se construye el paradigma— no es el mismo que el de disciplinas afines como la psicología cognitiva, la psicología del desarrollo o las neurociencias. El propio Stern (2000: 80), representante de los estudios empíricos de observación de infantes, sostiene que la observación de éstos fuera del *setting* psicoanalítico permite generar hipótesis acerca de

los estados mentales infantiles y tiene una relevancia sólo «indirecta» al psicoanálisis. Coincidimos con Green (2000), quien señala, en cuanto a la observación de niños, que el psicoanálisis enfoca principalmente al infante que es reconstruido en el adulto, adolescente o niño, epistemológicamente diferente tanto del niño real como del niño construido por las investigaciones empíricas. Nos parece que es desde este punto de vista que Green sostiene, de manera confrontativa, que la investigación en infantes poco o nada tiene que decirle al psicoanálisis. A diferencia de tal afirmación, sostenemos que, en el tercer plano del paradigma psicoanalítico sugerido, el diálogo interdisciplinario es sustantivo; y que los criterios y saberes ganados en el intercambio sirven para un «volver a pensar» las diversas aproximaciones psicoanalíticas, así como la manera en que se aplican en la práctica.

Nos preguntamos, luego de leer el impresionante sustento empírico de la psicología del desarrollo del infante (Stern 1991) o a autores como Cavell (2000), si volveremos a escuchar a Winnicott (1972) de la misma manera cuando sostenía que *«there is no such a thing like a baby».* Pensamos que no, que su lectura de la infancia ha sido mediada por la premisa de que diversas teorías pueden generar explicaciones plausibles acerca del desarrollo temprano, por el diálogo con otras disciplinas afines y también por la crítica epistemológica. Los conceptos de una fusión madre-hijo inicial, de espacio transicional, del estadio del espejo lacaniano o las posiciones esquizoparanoide y depresiva kleinianas, son construcciones generadas en el contexto de descubrimiento del análisis de los niños y adultos. La base inferencial de todas estas teorías es la situación analítica, que es por excelencia el campo epistémico del psicoanálisis. Esta afirmación no desmerece la coherencia interna de los modelos psicoanalíticos, el problema surge cuando un modelo pretende afirmar que efectivamente las cosas se dan así y que de hecho ésa es la manera en que el niño desarrolla su subjetividad.[20]

Queremos alertar sin embargo, en relación con el pensamiento de la identidad, que no se trata de reemplazar una teoría por otra, de establecer una posición ecléctica o de quedarnos con la teoría más abarcativa. Por mencionar las perspectivas de Stern y Winnicott, a las que hacemos alusión en este capítulo, efectivamente, el bebe es un agente con diferentes destrezas innatas que le permiten esbozar su subjetividad frente a otro —como diría Stern—, y al mismo tiempo ocurre que, como sujeto de intencionalidad diferenciado de la madre, no ha advenido —como diría Winnicott—. Lo irreconciliable del asunto surge cuando ambas tienen pretensión de verdad última. Por el

contrario, razonar dialécticamente en los diversos planos que constituyen el paradigma psicoanalítico es reflexionar sobre las diferencias, contradicciones y paradojas entre posiciones teóricas, esclarecer lo otro de sí mismas en cada una de ellas y reencontrarlas en una disciplina que se mueve y modifica en su saberse a sí misma, negando las posiciones precedentes y recuperándolas en nuevas experiencias de verdad.

Pensamos que estamos en el umbral de una etapa en la cual las discusiones por territorialidad, certidumbre de la verdad o «auténtico retorno a Freud» de las diferentes corrientes psicoanalíticas van cayendo en desuso, y que el aporte de la epistemología en el desmoronamiento de esas murallas no es desdeñable.

Notas del Capítulo 2

[1] A modo de ejemplo, cabe citar una referencia de Klein a las fantasías oral-sádicas de un lactante: «[…] he descrito este temprano estadio de desarrollo que es gobernado por las tendencias agresivas del niño contra el cuerpo de su madre y en el cual el deseo predominante es robar al cuerpo sus contenidos y destruirlos […]. La observación ha demostrado que las fantasías del niño de destrucción, inundación, ahogamiento […] son una reacción sádica contra el hecho de haber sido privado del líquido por su madre y están dirigidos contra su pecho» (Klein 1979: 256). [**← regresar**]

[2] Por el principio de economía del lenguaje, los términos 'niño', 'hijo' y similares se refieren a individuos de uno u otro sexo (salvo indicación expresa). [**← regresar**]

[3] El analista conoce la gestalt incompleta oculta en el material del paciente, vislumbra el significado recóndito del material, los signos de una situación infantil inconsciente. No puede sino apoderarse de la gestalt «más próxima de la conciencia». Siempre se trata de un solo paso más de los que puede dar el paciente (Lorenzer 1977: 49). [**← regresar**]

[4] Incluimos en el dominio de «sesión analítica» las de las modalidades clínicas de psicoterapia psicoanalíticas individuales y grupal. [**← regresar**]

[5] «La anticipación del sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan a su vez a este todo […]. El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad de sentido comprendido en círculos concéntricos […] hay que buscar la congruencia de cada detalle con el todo» (Gadamer 1977: 361). [**← regresar**]

[6] Un epistemólogo de tradición anglosajona como Harold Brown (1977: 85-102) sostiene que un científico no registra todo lo que observa, sino más bien sólo aquellas cosas que las teorías que observa indican que son significativas. [**← regresar**]

[7] El término 'escuela' expresa la tendencia de los modelos psicoanalíticos posfreudianos de permanecer como islotes ideologizados y de adoctrinamiento. [**← regresar**]

[8] 'Paradigma', según la definición de Kuhn (1971), es un «conjunto de realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica». [**← regresar**]

[9] Este último dejó constancia en los puntos en los cuales estaba en desacuerdo con el reporte. [**← regresar**]

[10] Reichenbach, en su libro *Experience And Prediction*, de 1938 (citado en Díaz 1997), introduce una distinción entre el llamado contexto de descubrimiento o de generación de hipótesis y el contexto de justificación o de verificación, demostración y validación. [**← regresar**]

[11] Traducción nuestra, así como el apunte entre corchetes. [**← regresar**]

[12] Ricoeur (1970: 379) encuentra que la correspondencia entre el método y la doctrina psicoanalítica depende de

lo que Kant llamaba «juicios determinantes de la experiencia», ya que determinan el campo de la interpretación. [**← regresar**]

[13] «[…] los representantes, las ideas y los productos psíquicos en general no deben ser localizados en elementos orgánicos del sistema nervioso, sino, por así decirlo, entre ellos, donde resistencias y facilitaciones constituyen su correlato […] es virtual, como las imágenes producida por la entrada de los rayos luminosos en el anteojo» (Freud 1900: 714). [**← regresar**]

[14] Ricoeur (1970: 93) sostiene que «el freudismo pretende ser un realismo de lo inconsciente […] [pero] hemos reconocido la necesidad de este realismo desde el punto de vista de la reflexión, en la medida en que hemos reconocido en él el momento del desasimiento». [**← regresar**]

[15] Laplanche y Pontalis (1984: 298) sostienen que el principio de constancia enunciado por Freud es un principio según el cual el aparato psíquico tiende a mantener la cantidad de excitación en él contenida a un nivel tan bajo, o por lo menos tan constante, como sea posible. Se obtiene mediante la descarga de la energía, la evitación y las defensas. [**← regresar**]

[16] Assoun (1987: 185-186) sostiene que el psicoanálisis freudiano es una especie de representación de intervalo, en el sentido de que se sitúa «en el cruce provisional de la tópica, la dinámica y de la económica inacabadas» que culminaría absorbida por los saberes de sus «hermanas mayores»: anatomía, fisiología, física y química. Añade que mientras que el ideal científico se realiza, la metapsicología reivindica su autonomía epistemológica en la carencia de dichos saberes. [**← regresar**]

[17] Así lo hace notar Grunbaum en sus críticas a Popper respecto a las bases científicas del psicoanálisis (Wallerstein 1986: 60-61). [**← regresar**]

[18] Ahumada (1997: 408) sostiene que «la tarea del analista encuadra en una epistemología falibilista donde, en base a las evidencias en la evolución de discrepancias y concordancias, participa abriendo el camino a descubrimientos […] una postura falibilista centrada en la no-concordancia, en la toma de contacto con el error más bien que en la «verdad» da poco blanco a las descalificaciones escépticas o idealistas de la verdad que sobrevienen cuando se la define como concordancia con la realidad». [**← regresar**]

[19] En el sentido de una suspensión del juicio, de retener juicios de aprobación o desaprobación. [**← regresar**]

[20] Son relevantes en este punto los argumentos de Nagel: *What is it like to be a bat?* (Nagel 1974) en el sentido de no ser posible saber para el adulto cómo es que el infante vivencia su existencia. [**← regresar**]

Capítulo 2

Comprensión Dialéctica

La dialéctica es criticada por sus múltiples acepciones y su pertenencia a diferentes sistemas de pensamiento.[1] Ferrater Mora (1981) señala que su utilidad está condicionada a que se indique con precisión el concepto de dialéctica utilizado. Por ello, para efectos de nuestra exposición en el presente capítulo, nos aproximaremos a algunas ideas centrales de Hegel sobre la dialéctica y la dialéctica del reconocimiento, con los aportes de Kojéve. Una vez expuestas estas ideas en torno al razonamiento hegeliano, vamos a negar una de sus premisas básicas, la coincidencia entre el objeto y el pensamiento que lo constituye, teniendo en la Dialéctica negativa de Adorno el referente teórico de una dialéctica que propone que precisamente ella parte de la dolorosa brecha entre órdenes heterogéneos, el objeto de la realidad y el pensamiento. Como parágrafo final del segundo capítulo, desarrollaremos la noción de que la dinámica pulsional, teorizada por Freud en la segunda tópica, encierra la lectura de una dialéctica que enlaza de manera característica la articulación de las pulsiones con el orden de las representaciones, estación previa a la exposición de la construcción del sí-mismo.

2.1 El razonamiento dialéctico hegeliano

En *Ciencia de la lógica*, Hegel (1968: 41) afirma que, a diferencia de lo que ocurre en cualquier otra ciencia, donde objeto y método son distintos, en la lógica como ciencia del pensamiento, el objeto científico, es decir «el pensamiento que concibe», objeto y método coinciden. No estamos ante una lógica que se aplica sobre algo o que enseña sólo las reglas del pensar, sino de una lógica que reflexiona sobre las determinaciones[2] propias del pensamiento, «porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido de ese pensamiento encierra en sí mismo» (Hegel 1968: 41). Veamos a qué nos estamos refiriendo.

Ante un objeto que queremos conocer, la reflexión no se presenta como algo externo al objeto cuyas cualidades se quieren distinguir, sino que «son el pensamiento y las reglas del pensar los que deben constituir al objeto» (Hegel 1968: 42). Concebir un objeto consiste en que el pensamiento se apropia de él, lo penetra y lo lleva a su propia forma. El objeto, al ser el contenido inmediato del pensamiento, adquiere vitalidad; es posible, en consecuencia, determinarlo, dividirlo, analizarlo. Pero no se detiene ahí. El razonamiento dialéctico busca elevarse sobre estos elementos analizados y relacionarlos. Al relacionar estos determinantes surge la contradicción. Toda afirmación tiene la semilla de su propia contradicción, puesto que la razón tiene esta forma de concebir al objeto con «una inmanente generación de las diferencias». La dialéctica sostiene que la contradicción no es un punto muerto, irresoluble, sino que, por el contrario, le imprime al concepto un movimiento interno al constituirse en la negación del contenido precedente: «La negación no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada…» (Hegel 1968: 50-51).

Ahora bien, la negación de la posición precedente tiene un contenido, es un nuevo concepto enriquecido por el conflicto de los determinantes en contradicción, de la cual la negación determinada es una resultante. Hegel (1968: 50) sostiene que «en consecuencia lo contiene [a lo opuesto], pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario […] Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo negativo que contiene en sí». Éste es el momento negativo en la dialéctica, que para Hegel es central en el método con el que se ha de constituir el sistema de los conceptos en el curso histórico del desenvolvimiento de la razón.

Para Hegel (1968: 50), el método dialéctico «es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido». El momento negativo, sin embargo, no completa el ciclo del movimiento dialéctico sino cuando, de la comprensión del conflicto contenido entre posiciones contrarias, el razonamiento dialéctico recupera la unidad de las posiciones precedentes en una nueva síntesis progresiva. Esto último es lo que Hegel denomina «lo positivo en lo negativo» (Hegel 1968: 52), es decir, el momento dialéctico en que el concepto es determinado afirmativamente por la unidad de sus contrarios.

De lo expuesto, se entiende que Hegel (1968) cuestione la noción kantiana de la cosa en sí. Para esta posición fenoménica, la realidad en sí no es posible de ser aprehendida; sólo puede ser susceptible de ser asimilable aquello que el pensamiento puede captar de la realidad. El pensamiento en sí pertenece a una esfera distinta al de la cosa, una forma

extrínseca que se añade al objeto para adquirir un contenido, tornándose de esta manera en conocimiento acerca de lo real. A su vez, el objeto es algo acabado, completo, y puede prescindir del conocimiento para su ser real. Cuando el pensamiento aprehende lo material no sale fuera de sí: realiza una modificación dentro de su propia esfera; en su relación con el objeto, el pensamiento no sale de sí mismo para constituir el objeto: éste sigue estando más allá del pensamiento como algo acabado. Se constituye así en un conocimiento de las apariencias, fenoménico, en el sentido en que el intelecto, admitiendo su carácter insuficiente, sólo puede conocer los objetos mediante la sensación y las categorías del entendimiento.

Hegel (1968: 44) señala la contradicción de esta posición pues es como decir que a un hombre se le reconociera la capacidad de tener buen criterio, pero a la vez se le dijera que está incapacitado de comprender nada que sea verdadero, sino sólo lo que es aparente. ¿Cómo postular un verdadero conocimiento sin llegar a conocer el objeto tal cual es en sí?

Sostiene también Hegel (1966: 54-59) que efectivamente el objeto aparece mediatizado por los sentidos, pero que la ciencia está en capacidad de alcanzar un saber verdadero de los objetos. El conocimiento no es un instrumento para aprehender el objeto; no es algo externo del objeto. El objeto concebido es «el en sí para la conciencia». Ahora bien: cuando la reflexión encuentra que ese saber no tiene correspondencia con el objeto concebido, el objeto mismo deja de ser tal y como era en sí para la conciencia; no puede sostener su ser en sí, pues el objeto pertenece a este saber. Consecuentemente, el objeto pasa a constituirse en «un ser del en sí para la conciencia»; se capta que sólo era en sí para ella —para la conciencia— en cuanto debe ajustar su saber al nuevo objeto verdadero. En esta distinción y en su relación dialéctica basa Hegel el examen de lo verdadero. Para Hegel es la conciencia la que determina el objeto en su experiencia de verdad. Las determinaciones de la razón dialéctica contienen las operaciones y contradicciones del objeto en el curso de la experiencia por la cual tanto el saber como su objeto adquieren nuevas certezas de verdad, nuevas figuras de la conciencia en el desarrollo de la ciencia: «Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia» (Hegel 1966: 58).

Una conciencia tiene un saber inmediato que, en el camino de su realización hacia la

verdad, se experimenta a sí misma como una pérdida dado que por esta vía pierde la inmediatez de aquello que presuponía verdad. La duda, en este sentido, es la reflexión de esa conciencia sobre la no verdad del saber; o, dicho de otra manera, la duda es expresión de aquello no realizado por el concepto. Esta duda que embarga al escepticismo científico no se rinde ante la autoridad de los pensamientos de otro o de la propia convicción basada en la autoridad del propio convencimiento. No se rinde no tanto por un celo por la verdad como por la insatisfacción de una conciencia que se impone a sí misma la progresión hacia la meta, que es entendida por Hegel como «allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto» (Hegel 1966: 55). Así, para este autor la conciencia estará en condiciones de generar la síntesis de la totalidad de las formas del pensamiento que experimenta lo verdadero y aquello no verdadero en un recorrido progresivo e histórico. «La serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia», afirma Hegel (1966: 54).

La lógica dialéctica es concebida por Hegel (1968: 45-50) como el sistema de la razón pura. Sólo en el saber absoluto se resuelve la separación entre objeto y la certeza de sí mismo, es decir, la verdad. El pensamiento constituye el contenido de la ciencia; sólo su contenido es lo verdadero absoluto, es la verdadera materia. De ahí que la dialéctica sea «el curso de la cosa misma». Así, Hegel, en La fenomenología del espíritu, plantea el desarrollo de una conciencia que en un movimiento histórico y progresivo aparece desde su primera oposición inmediata hasta el saber absoluto; es decir, describe todas las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto para arribar al concepto de ciencia pura. En consecuencia, para que la lógica pueda captar la verdad, su método le debe dar la capacidad de constituir una ciencia pura. La ciencia filosófica tiene en el método dialéctico la manera en que puede acceder a este saber absoluto.

2.1.1 La dialéctica del reconocimiento

La dialéctica del reconocimiento entre subjetividades formulada por Hegel en La fenomenología del espíritu con los aportes de Kojéve nos permitirá introducirnos en la comprensión del deseo, no sólo como manifestación del apetito de un ser natural, sino como punto de intersección y de significado de las relaciones intersubjetivas, relaciones

que se nos presentan como un pilar central de la formación del sí-mismo.

El razonamiento dialéctico hegeliano tiene un principio unitario explicatorio de la construcción de la realidad: el Espíritu. A este Espíritu se le adscribe la cualidad de la autodiferenciación, en tanto que un progresivo automovimiento en el que se puede constituir lo otro de sí mismo —en un momento negativo característico— y recuperar desde esa posición a su sí mismo. Hegel propone captar el desenvolvimiento dialéctico del Espíritu como un camino explicitado a posteriori, en el cual la conciencia se encuentra a sí misma y se refleja como un sí mismo, siendo la conciencia la interiorización actual de la dialéctica en su recorrido de alienación y de vuelta a sí mismo en la que el Espíritu se realiza progresivamente.

En La fenomenología del espíritu (1966), Hegel explicita esta dialéctica como el movimiento por el cual se supera un plano de conciencia inmediata a su propia sustancia al reflejarse a sí misma a través de la mediación desde un otro que eleva su certeza a la de una verdad que da cuenta de esa inmediatez trascendida.[3] En el análisis de la dialéctica del señor y del siervo, Hegel sostiene que primariamente la autoconciencia es igual a sí misma, excluyente de todo lo otro. Lo otro es no esencial y está marcado con el signo de lo negativo, no-yo. Sin embargo, lo otro también es autoconciencia: estamos en la situación de un individuo frente a otro individuo, figuras independientes que todavía no se han realizado la una para la otra. Las conciencias inmediatas, lejos de reconocerse mutuamente, se presentan indiferentes, como objetos absolutos, independientes.

Cuando éstas buscan relacionarse para ser reconocidas, se abre un proceso que se presenta en primer lugar del lado de la desigualdad, pues su mutua reflexión no deviene fluidamente. Cada una tiene la certeza de sí misma pero no de la otra. Esto implica que la certeza se circunscribe a sí misma, en una inmediatez que no permite examinar su saber acerca del objeto o de sí misma. Es como querer observar una mano estando ésta pegada a los ojos. Por su adherida cercanía, no vamos a poder determinar un saber sobre ella. El movimiento dialéctico de la autoconciencia en su búsqueda de certeza de sí pasa por la abstracción que consiste en desligarse de la inmediatez de su ser para constituirse en pura negación de sí en el otro.

Cada autoconciencia se representa ante sí como otro. La alienación, en tanto negatividad, ser lo otro de sí mismo, es un momento necesario propio de la dialéctica. Las autoconciencias se comprueban la una a la otra enfrentando la muerte, que es la negación natural de la conciencia. Se supera la inmediatez de una conciencia sensible a

sí misma al ligar su esencia en lo otro. Este movimiento permite recobrarse a sí misma al tener una certeza objetiva de sí, pero implica una alienación pues se logra a través de la mediación del otro.

El señor es una conciencia que es para sí, mediada consigo misma por otra conciencia, la del siervo. El señor ha enfrentado el miedo a la muerte y se ha independizado de la inmediatez de las cosas habiendo ubicado al siervo entre él y las cosas. Su disfrute depende de la libertad respecto al trabajo. Goza del producto del trabajo del siervo y mediante él se relaciona con la cosa. Se relaciona con el siervo a través de su ser independiente.

Por su parte, el siervo es esencialmente una autoconciencia que lleva una existencia que no le pertenece y está a merced del señor, quien disfruta de los productos de su trabajo. El temor ha determinado su rol de servidumbre. El siervo está en relación directa con las cosas, pero las ha superado: la cosa es algo independiente de él y le sirve de otredad. Al negarla dialécticamente no la destruye sino que se limita a transformar su relación con la cosa. Suprimir dialécticamente significa negar conservando lo suprimido.[4]

Esta relación tiene la semilla de su propia contradicción. La verdad, para el siervo, está en la conciencia independiente del señor. Ésa es la esencia que lo sujeta en su búsqueda de reconocimiento. A su vez, el señor se relaciona por intermedio del siervo con las cosas que desea. Esto va determinando una progresiva dependencia respecto al siervo. Así, el señor depende de la conciencia servil, ¡qué paradoja depender de una conciencia no esencial y que ésta constituya la certeza de sí mismo! Por su parte, en el siervo ocurrirá una inversión dialéctica: devendrá en aquello que es su contrario; retornará a sí mismo, como autoconciencia independiente, mediante su relación transformadora con las cosas; es decir, mediante el trabajo. Éste es el modo en que el siervo llega a tener certeza de sí mismo; en su transformación, fundamentada en su propia producción; en el despliegue de sus propias potencialidades.

Kojéve (1975) realiza una lectura de La fenomenología del espíritu que ilumina algunas proposiciones del filósofo de Jena. Sostiene que el humano tiene autoconciencia de su realidad y dignidad, y que esto difiere del reino animal, que se mantiene en el plano de las percepciones de sí. Los deseos del animal están en función de la conservación de la vida.. Afirma: «El Yo humano es el Yo de un Deseo […] el deseo animal es la condición necesaria de la autoconciencia, no es la condición suficiente de

ella. Por sí solo ese deseo no constituye más que el sentimiento de sí» (Kojéve 1975: 11).

Este mismo autor sostiene que el deseo es revelación del vacío, la presencia de la ausencia de una realidad. El deseo no es en sí mismo la cosa deseada; es algo distinto de una cosa, de un ser estático y dado. El deseo y la acción destruyen la realidad objetiva y crean en su lugar, en y por esta destrucción misma, una realidad subjetiva. El deseo humano supera ese deseo de conservación y se centra en objetos la mayor parte del tiempo innecesario para la conservación de la vida. No se dirige hacia un objeto real, sino sobre otro deseo. Lo humano es desear lo que desean los otros, porque lo desean. El objeto natural toma importancia en la medida en que está mediatizado por el deseo de otro sobre el mismo objeto. Está dispuesto a arriesgar su vida y la vida del otro con el fin de hacerse reconocer por él. Así, el fin del deseo es ser reconocido por el deseo del otro. Veamos a qué se refiere.

Kojéve (1975) afirma que la autoconciencia se constituye en la medida en que existe —en y para sí— para otras autoconciencias; es decir que ella existe en tanto que entidad reconocida. En un momento inicial, la autoconciencia es una entidad particular y aislada, siendo la entidad-otra también autoconciencia: existen el uno para el otro en la dimensión de los objetos, de las entidades cosificadas. Son entidades que no se han encontrado aún una a otra y que, en ese sentido, no han salido del reino natural. Dado este estado de cosas, el hombre se vuelca a hacerse reconocer por quien no desea reconocerlo a su vez. Reconocerse significa transformar en verdad objetiva o válida la certeza subjetiva que cada uno tiene de su propio valor. Cada uno de esos dos individuos está subjetivamente seguro de sí mismo, pero no lo está del otro. Para que esa certeza subjetiva sea una verdad es necesario que revele una realidad objetiva, es decir, una entidad que valga no sólo para ella misma, sino también para otras realidades distintas de ella. Es precisamente del reconocimiento por ese otro que depende su valor y su realidad humana; es en ese otro que está «fuera de sí» donde se juega el sentido de su vida. En consecuencia, su deseo es no sólo hacerse reconocer por el otro, sino poseer en él mismo la certeza de ser reconocido por el otro.

Explicita Kojéve que, en la mencionada lucha por el reconocimiento del otro, uno de ellos tendrá miedo del otro y se someterá por el riesgo de su vida. Abandonará su deseo de reconocimiento y satisfará el deseo del otro: deberá reconocer sin ser reconocido. Pero reconocer de esta manera implica reconocer al otro como amo y reconocerse y hacerse reconocer como esclavo del amo. La certeza del amo no es subjetiva e

inmediata, sino objetivada y mediatizada por el reconocimiento del esclavo. El amo está en esa posición por el hecho de tener un esclavo que lo reconoce como tal. El amo, al ubicar al esclavo entre la cosa y él, goza de las cosas sin relacionarse directamente con ellas: se relaciona con la cosa de una manera mediatizada por el esclavo. Su actividad consiste en la acción de consumir los productos del trabajo del esclavo, de vivir de y por ese trabajo.

Por su parte, el esclavo trabaja para satisfacer los deseos del amo y no los suyos; es el deseo del amo el que prevalece en el esclavo. No es sólo que el amo vea en el otro su esclavo; ese otro se considera a sí mismo como tal, se define a sí mismo en esa relación de sometimiento. La contradicción de esta relación es que el reconocimiento es unilateral; no es un reconocimiento propiamente dicho: el amo no reconoce la dignidad humana del esclavo. Es reconocido por alguien a quien no reconoce obteniendo un reconocimiento sin valor para él. El amo es entonces «reconocido» por una cosa. Su deseo se sostiene sobre una cosa y no sobre un deseo humano. Así, el amo puede conseguir la satisfacción inmediata de su deseo, pero no logra darle la satisfacción definitiva: el amo finalmente no consigue validar su autoconciencia.

El esclavo tiene en el amo un ideal positivo, el ideal de la autonomía que se encuentra en el origen mismo de su servidumbre. Estima y reconoce el valor de la libertad humana que encuentra en el amo. A su vez, el esclavo se subordina al amo. En su condición servil es obligado a trabajar por el amo. El trabajo se debe efectuar al servicio del amo, estimulado por la angustia de muerte. El esclavo se vincula con la cosa de una manera negativa y la suprime dialécticamente. Para él la cosa es autónoma; él la transforma mediante su trabajo. Al trabajar, el esclavo se convierte gradualmente en el señor de la naturaleza, liberándose así de su propia condición. El producto es el resultado del trabajo. El trabajo, en el esclavo, es un «deseo rechazado» que lo forma y educa, pues éste debe rechazar el instinto que empuja a consumir inmediatamente el producto. Su condición servil lo predispone a ese acto de autosupresión, de negación de su deseo. El esclavo no puede trabajar para el amo si no rechaza sus propios deseos. Al rechazarlos, trasciende sus deseos inmediatos. Mediante este proceso el esclavo deviene en la realización de su idea y esfuerzo; es él quien se ha realizado a través del producto de su trabajo. Se contempla y ve a su producto contemplándolo. El producto del trabajo es objetivo, independiente del hombre como la cosa natural: «y es sólo en ese producto real y objetivo que él toma verdaderamente conciencia de su realidad humana subjetiva»

(Kojéve 1975: 32). Sólo después de haber trabajado para el amo y haberse reconocido mediante el producto objetivo de su trabajo el esclavo se libera de la angustia que lo sometía al amo y comprende la necesidad de la lucha por el reconocimiento de su condición deseante. Será el esclavo que ha negado dialécticamente su servidumbre.

2.2 La dialéctica negativa de Adorno

Hemos expuesto que para Hegel (1968: 45-50) la ciencia de la lógica tiene el postulado de una dialéctica que establece la identidad entre método y objeto en el pensamiento. A partir de la noción de que el pensamiento no se presenta como algo externo del objeto ni es una simple herramienta que nos permite captar sus cualidades, sino que el objeto está constituido por el pensamiento y la manera dialéctica de concebirlo, Hegel puede deducir que la verdad, más que la concordancia entre el pensamiento y su objeto, deviene de la razón que en su propio autoconocimiento determina nuevas experiencias de verdad. El pensamiento contiene la cosa en sí misma, en cuanto ésta es también pensamiento. Se entiende entonces por qué Hegel afirma que la dialéctica es «el curso de la cosa misma», y que el movimiento histórico y progresivo del Espíritu debe culminar en un saber absoluto: «El saber absoluto es la verdad de todas las formas de la conciencia porque […] sólo en el saber absoluto se resuelve la separación entre objeto y la certeza de sí mismo, y la verdad se igualó con esta certeza, como ésta se igualó con la verdad» (Hegel 1968: 46).

La dialéctica, para Hegel, es la forma inmanente del pensamiento por el cual el objeto —que no es externo a su representación— es sabido en un continuo movimiento de negaciones y nuevas síntesis en la propia esfera del pensamiento. Así, el Espíritu, en su desenvolvimiento dialéctico a través de la historia, va teniendo diferentes posiciones y experiencias de verdad en su camino hacia una plena autoconciencia que abarcará toda la realidad. En este sentido, el Espíritu, que tiene como finalidad la progresiva y absoluta comprensión de sí mismo, asimila todo lo que es real, en la completa correspondencia entre concepto y objeto, pues es allí donde el saber no necesitaría ir más allá.

Nos preguntamos acerca de la necesidad de la lógica hegeliana de asegurar que el objeto sea absorbido por el pensamiento en una dialéctica, objeto que entonces no se distingue de las formas en que es captado por la razón.[5] La distinción entre el objeto en sí para la conciencia y el un ser del ser en sí para la conciencia,[6] como experiencia

dialéctica que permite brotar las nuevas certezas de verdad, ¿acaso no termina de desdibujar la frontera entre objeto real y pensamiento en el sistema filosófico de Hegel? Así mismo, el itinerario recorrido por el Espíritu, un camino pensado de antemano que va hacia la autoconciencia universal capaz de un saber absoluto, ¿no es una pieza del ensamblaje hegeliano que forma parte del sistema cerrado de una explicación teleológica que desemboca en un idealismo absoluto en el cual objeto y pensamiento de éste coinciden? Las preguntas planteadas nos permiten anunciar la perspectiva dialéctica de Adorno, que será presentada remarcando este punto central de discrepancia con Hegel; a saber, la no-identidad entre el objeto y el pensamiento que lo concibe. Nos interesa extendernos en esta discusión porque nuestra lectura de una dialéctica pulsional, que tenemos el propósito de exponer en el siguiente parágrafo, parte precisamente de este punto.

Adorno (1975) propone, en Dialéctica negativa, que los conceptos tienen su origen en lo que no es conceptual, en la realidad, ya que ésta obliga al pensamiento a articular conceptos con el fin de dominar la naturaleza. Para Adorno, lo que media a los objetos no es tanto el pensamiento que los preforma y concibe, sino la realidad misma que escapa al círculo subjetivo de la experiencia y aparece como una alteridad. El objeto, en la dialéctica de Adorno, en clara posición crítica a la lógica hegeliana, es en sí una instancia antagónica, antes de ser mediado por el sujeto cognoscente. La cosa en-sí es efectivamente inaprensible, pero, lejos de desaparecer en los márgenes de nuestros modos de conocimiento, la existencia de la realidad no simbolizada, lo diferente, imprime el giro necesario al movimiento dialéctico. Dialéctica, sostiene Adorno (1975: 13, 14) es «el desgarrón entre sujeto y objeto», «la conciencia consecuente de la diferencia».

Para Adorno (1975: 39) hay una exigencia en el pensamiento consciente de adecuación de lo concebido con el concepto que tiende a organizar lo concebido en una unidad inteligible. Ante un sistema de pensamiento en el que todo concepto se remite a otro en el marco de un determinado ordenamiento, lo diferente aparece como disonante, negativo, que impacta en dicho sistema. Aquel resto no conceptual, ante el cual el pensamiento capitula, se convierte en «un vértigo» para el pensamiento identificante. Tal elemento negativo no es sólo una idea ante la cual la razón podría seguir reacomodándola a su sistema de relaciones y referencias, sino un impulso hacia la expresión del sujeto. El sujeto busca activamente desaparecer la diferencia, lo

heterogéneo en su pensamiento, pues lo que es distinto le procura dolor.[7] En palabras de Adorno (1975: 26), «La libertad del pensamiento [es guiada por] el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto: lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente».

Es de destacar el modo como entiende Adorno (1975: 14) la contradicción en su razonamiento dialéctico. Considera que la contradicción corre el riesgo de ser fácilmente asimilable a un sistema de pensamiento guiado por el principio de identidad y así reducir la dialéctica a la forma puramente lógica de la contradicción. Es decir, si bien la contradicción es índice de aquello que no ha sido incluido dentro del concepto y su utilización como recurso lógico rompe con la apariencia de la identidad total entre el concepto y su contenido, el problema para la dialéctica surge cuando se equipara lo contradictorio con lo diferente. «Identidad y contradicción están soldadas la una con la otra», dice Adorno, en tanto que, siguiendo el principio de identidad, todo aquello que no se acomode al orden conceptual planteado, lo que es distinto aparece como contradictorio: «La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad».

La crítica de Adorno (1975: 149-152) a la dialéctica hegeliana es que ésta se mantiene adscrita al principio de identidad de un saber absoluto entre el pensamiento y su contenido, reafirmando su ordenamiento conceptual al desarrollar la noción de una fenomenología del espíritu que presupone a éste como el despliegue histórico de una subjetividad universal en el que se comprende tanto el pensamiento como el «curso de la materia». De ahí que la dialéctica de Hegel culmine con una negación positiva totalizadora. Para Adorno, la «quintaesencia» del principio de identidad de la reflexión hegeliana es la propuesta de equiparar la negación de la negación con positividad. Lo diferente, lo otro a lo idéntico, no puede culminar en positivo aun cuando se recurra al expediente lógico de la negación de lo negativo, puesto que pertenece a un orden que no es el conceptual.

En nuestra comprensión dialéctica del sí-mismo, coincidimos con Adorno en la acentuación del carácter negativo de la dialéctica, entendiendo como tal que lo negativo es la expresión de una otredad que se resiste a ser asimilada por el código de la racionalidad, que se constituye en un cuerpo extraño, diferente al orden del pensamiento, y que tiene la propiedad de impulsar al pensamiento hacia nuevas maneras de intentar aprehender aquello que se le desliza, inevitable e irremediablemente por pertenecer

precisamente a otro orden. Es en este punto en el que la metapsicología freudiana —desde una comprensión dialéctica— se presenta como una dinámica de fuerzas que antecede al pensamiento y se hace presente en éste mediante sus efectos, ubicándose en la frontera de aquello que es susceptible de ser pensado. Entendemos que los procesos de enlace y desenlace pulsionales —que anticipan y son parte constituyente de la reflexión y del razonamiento dialéctico— conservan en sí mismos la presencia negativa de lo no-pensado, de aquello que, por ser de un orden heterogéneo a la representación —particularmente, la pulsión en su vertiente energética—, a la vez que escapa a las intenciones de la reflexión de asimilarla a las representaciones del pensamiento, es motor de nuevas síntesis que la razón se empeñará en conocer. Así entendida, nuestra exposición de la comprensión dialéctica del sí mismo implica que el razonamiento se sostiene por una fase «previa»[8] a la articulación de conceptos, a saber, el interjuego de ligadura y des-ligadura entre pensamiento y pulsiones.

El señalado es el hilo expositivo del siguiente subtítulo, que ahora abordaremos.

2.3. Dialéctica pulsional

Freud (1933: 3154) se refería a las pulsiones y sus vicisitudes como la mitología de la teoría psicoanalítica en construcción —«Las pulsiones son seres míticos, magnos en su indeterminación», decía—, expresando así su horizonte modernista, posición esperanzada en que el futuro depararía una mejor base científica de los fenómenos psíquicos. Para el Freud biólogo, neurólogo, positivista, la pulsión es una herramienta conceptual temporal, un medio hasta lograr maneras más «objetivas» de explicar los procesos psíquicos.

En la era del modernismo tardío o, si se quiere, de la posmodernidad, las disciplinas humanistas, e inclusive ciencias «exactas» como la física cuántica, han intentado liberarse del corsé positivista del saber (Kuhn 1971; Ahumada, 1977; Hawking 1988). De esta manera, la teoría de las pulsiones, que pertenece a la dimensión de los conceptos y no es necesariamente contrastable con las evidencias empíricas, puede reclamar su legitimidad en base a su poder explicativo dentro de una disciplina que requiere una epistemología consecuente con el carácter multidimensional de los procesos psíquicos.

Para autores contemporáneos de diferentes tradiciones, como Green (1995) y Kernberg (1989), la pulsión es un concepto metapsicológico fundamental que tiene una

capacidad explicativa de los fenómenos psíquicos que no llegan a tener conceptos tales como instinto, afecto, vínculo o relación objetal. Asimismo, para efectos de nuestra exposición, la pulsión es un pilar conceptual irremplazable del aparato psíquico construido por Freud, entendiendo por éste, una formidable metáfora explicativa de procesos intra e intersubjetivos en el que la pulsión por su carácter a la vez representativo y energético permite una lectura dialéctica que es nuestra tarea poner en relieve.

Recordemos que Freud (1915a: 2041) utiliza la palabra alemana *Trieb*, traducida como 'pulsión' (Laplanche y Pontalis 1984: 337), para definir «un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático».

En Más allá del principio del placer, Freud (1920) reformula su segundo dualismo pulsional. Clasifica las pulsiones sexuales y las pulsiones de autoconservación como pulsiones de vida y las opone a la pulsión de muerte. Concepto controvertido entre las distintas posiciones posfreudianas, la pulsión de muerte es definida como el prototipo de lo pulsional: «[…] una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de las fuerzas exteriores, perturbadoras […] o si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica» (Freud 1920: 2525). La pulsión de muerte tiende a la reducción completa de las tensiones, busca devolver al ser vivo al estado inorgánico y en última instancia, rige al principio del placer: «El principio del placer será entonces una tendencia que estará al servicio de una función encargada de despojar de excitaciones al aparato anímico, mantener en él constante el montante de excitación o conservarlo lo más bajo posible […] tomaría parte en la aspiración más general de todo lo animado, la de retornar al mundo inorgánico» (Freud 1920: 2540).

En la reformulación que Freud (1920) propone a partir de Más allá del principio del placer y en especial en El yo y el ello (1923), las pulsiones dejan de ser un concepto límite que sólo aparece por «delegación» en la esfera psíquica, para constituirse en los procesos centrales del ello. La consecuencia clave de esta reformulación es que las representaciones y sus vicisitudes que se expresaban de acuerdo con el principio del placer ceden el lugar de eje comprensivo de los procesos psíquicos al entrelazamiento pulsional previo a la posibilidad de representabilidad. Representar, como sostiene Green

(1996a: 146), implicaba en la primera tópica un dato de partida instituido por la noción de que la pulsión aparece a través de sus representantes representativos en la esfera psíquica. En la segunda tópica, la representación es el producto de un trabajo, es decir el resultado contingente de una dinámica pulsional previa a adquirir la condición de representación.[9]

Ahora bien, la lectura dialéctica de las pulsiones nos exige explicitar cómo entendemos la relación entre el psiquismo, los contenidos de éste y los objetos. Para ello vamos a recordar la manera en que Freud (1900) propone una construcción teórica acerca de los procesos inaugurales del funcionamiento psíquico: la experiencia de satisfacción. La importancia de esta construcción fundamental en la metapsicología freudiana reside en que aparece como un mito fundacional del psiquismo y su interpretación requiere que delimitemos nuestro horizonte conceptual.

En el capítulo VII de La interpretación de los sueños, Freud (1900: 689) tiene como modelo subyacente explicativo del funcionamiento primario de la psique el esquema del arco reflejo,[10] por el cual un estímulo sensible es descargado por el polo motor. Las construcciones metapsicológicas sobre el esquema del arco reflejo que Freud propone para pensar «la experiencia de satisfacción» constituyen la base del aparato mental teorizado en este capítulo central de La interpretación de los sueños, referente fundamental de la llamada primera tópica freudiana.

El lactante, en su indefensión original, logra el concurso de su medio externo para obtener la satisfacción de la necesidad mediante acciones motoras (llanto, pataleo) que generan un auxilio externo específico. La percepción del objeto primero de satisfacción — (el alimento en este caso), cuya imagen mnémica queda asociada a partir de ese momento con la huella mnémica de la excitación emanada de la necesidad» (Freud 1900: 689)— es guardada y recargada cuando reaparece el estado de necesidad. El impulso que vuelve a cargar la imagen mnémica del objeto de satisfacción es denominado deseo, así como la reaparición de la percepción, realización del deseo. Freud plantea que la psique busca una «identidad de percepción», es decir, encontrar una percepción idéntica a la representación del objeto de satisfacción originario asociada a la vivencia de satisfacción. Esta «identidad de percepción» conlleva a la alucinación como modo de descarga más corto, vía regresión hacia el polo perceptual.[11] La «identidad de pensamiento» es una vía alternativa que se abrirá en un segundo momento ante el surgimiento del principio de realidad: el cuerpo le informa a la incipiente psique del

lactante que sus necesidades no están siendo satisfechas, que la alucinación no es suficiente para el alivio de las tensiones internas. Se invoca a la supervivencia para dar paso a un segundo sistema que domina el polo motor, que inhibe la regresión al polo perceptual y mantiene la energía psíquica a nivel de huellas mnémicas[12] para el logro de una satisfacción diferida del deseo. Así, el acto de pensar, es decir, utilizar los enlaces entre huellas mnémicas con carga fija, se constituye como un funcionamiento psíquico secundario que reemplaza el modo alucinatorio de satisfacción de deseos. «El acto de pensar no es otra cosa que la sustitución del deseo alucinatorio», afirma Freud (1900: 689). Este proceso secundario es una forma de funcionamiento que hace un complicado rodeo de operaciones mentales para conseguir la satisfacción en el objeto en la realidad, aunque conserva de cierta manera el *modus operandi* del proceso primario, pues también busca establecer una identidad entre el registro mnémico perceptual, la representación del objeto de satisfacción y el objeto exterior percibido.

De lo expresado se desprende que en su funcionamiento originario la psique no estaría interesada en continuar representando, sino que, por el contrario, se satisfaría en la propia representación alucinatoria de aquello de lo cual se sirvió como objeto de satisfacción inicial. Sólo porque el psiquismo tiene un anclaje en el cuerpo y éste denuncia un afecto doloroso, una penosa ausencia no cubierta por la alucinación, es que se instala en la relación psique, objeto representado y objeto real un dispositivo cognitivo del yo, el juicio.[13] Este último, en su funcionamiento más elemental, tiene dos propiedades discriminatorias: una, la psique, al no encontrar la cualidad del objeto que permite la satisfacción en él, sustituye la identidad de percepción por el acto de pensar en función de la identidad del pensamiento; y dos, se establece la función de discriminación entre objeto real y objeto alucinado. Freud (1925) denominó al primero juicio de atribución; y al segundo, juicio de realidad.[14]

Demos ahora algunos pasos más para comprender dialécticamente la dinámica pulsional, considerando que la perspectiva desde la cual retornamos al texto de 1900 está teñida por el concepto de pulsión de muerte reformulada a su vez por los aportes posfreudianos de André Green (1989, 1995, 1996a) y Piera Aulagnier (1997).

Nos llama poderosamente la atención la condición primaria de un psiquismo que se queda adherido a la representación alucinatoria del objeto de satisfacción. Frente a la exigencia de trabajo que el cuerpo impone al psiquismo, es decir, frente a la exigencia pulsional de representar en la esfera de lo psíquico el afecto de una necesidad fisiológica,

la psique se propone en primera instancia cargar la huella mnémica de lo percibido y busca reducir el displacer en el nivel mínimo de la actividad alucinatoria. La pulsión, en su primera búsqueda de representatividad, se define por el uso que hace del principio de nirvana,[15] el cual está lejos de hallarse adscrito a las pulsiones de vida: la psique continuaría en este estado de descarga alucinatoria hasta extinguirse a sí misma, de no ser por su fuente en el cuerpo. A contracorriente de las pulsiones de autoconservación, la pulsión de muerte no busca objetos para su satisfacción, sino que se mueve insistentemente hacia un estado que sólo puede ser definido de manera negativa, un estado de no perturbación anterior a la irrupción de la excitación.

Coincidimos con la perspectiva de Aulagnier (1997: 28-29) sobre el «escándalo» que suscita entender el deseo desde estas dos vertientes pulsionales: la pulsión de vida, que se define como una exigencia de trabajo que el soma impone al psiquismo y que tiene en la sexualidad y sus vicisitudes su forma de representación por excelencia, y la pulsión de muerte, que implica un movimiento radicalmente opuesto. Placer y displacer son dos representaciones del afecto que se pueden producir en el psiquismo de acuerdo con el dualismo pulsional: la relación que lleva el movimiento hacia la unión con el objeto es generadora de placer, y la relación de rechazo entre el representante y la representación es generadora del afecto displacentero.

Para Aulagnier, la pulsión de muerte se asienta en la insistente disposición del «deseo de no desear» (Aulagnier 1997: 28-29). Bajo esta luz, consideramos que la propuesta pulsional freudiana plantea una lectura donde el deseo presenta un carácter intrínsecamente contradictorio. En el anverso, el deseo de desear, representar, cargar los objetos de libido y fantasía; en el reverso, el deseo de no desear, de no ligar la libido a los objetos, de no tener que representar y vivirse con los otros, de odiar la condición de una vida deseante.[16] Aulagnier (1997: 28-29) sostiene que todo acto de representación es un acto investido de libido y que éste se origina en la tendencia del psiquismo de reencontrar una experiencia de placer. Una condición necesaria que se desprende de la primera experiencia de satisfacción es el plus de placer que requiere pensar; la actividad misma de representación está investida de libido, «un placer mínimo necesario para que existan una actividad de representación y representantes psíquicos». Ante el *statu quo* pulsional planteado en la presentación alucinatoria de la experiencia de satisfacción, el plus libidinal desencadena el deseo de vida en su movimiento hacia los objetos sustitutos de satisfacción.

En El trabajo de lo negativo, Green (1995: 91) sostiene que el movimiento de la pulsión de muerte que implica «una relación de no relación», se vehiculiza a través de «la función desobjetalizante», que no sólo es planteada como el desprenderse del objeto o desinvestirlo, sino que es una función que ataca los procesos de ligadura con el objeto. Ésta es una fuerza que tiene una representación afectiva en la psique que no busca ligarse, sino que se define como algo mudo, inasible, que se expresa como negatividad ante lo afirmativo de la pulsión sexual. Green (1996a) sostiene lo siguiente en relación con el trabajo pulsional previo a la representación:

Todas las manifestaciones a las que Freud alude cuando afirma que se inhiben, activan, combinan, entran en compromisos, son manifestaciones que fuerzan la fuerza a renunciar a una parte de sí misma para adquirir una significación más rica, una vez que ha intervenido el trabajo de lo negativo. (Green 1996a: 88-89)

Green (1996a: 140-141) reitera la necesidad de distinguir al representante psíquico de la pulsión del representante representativo de la pulsión. Mientras que la representación psíquica de la pulsión no implica necesariamente el orden de la imagen, la segunda siempre remite a la re-presentación de lo percibido.[17] Para ilustrar lo que quiere significar, Green afirma que el representante psíquico de la necesidad fisiológica por la cual el cuerpo necesita hidratarse, es lo que llamamos «sed». La sensación-de-sed es el representante psíquico de la excitación somática. El representante cosa es la evocación de una bebida fresca a la que el afecto se ligará; y el representante representativo palabra, en el ejemplo, es la evocación de una bebida determinada por la carga sobre la representación cosa y su enlace con el lenguaje.

La pulsión de muerte es ese empuje del organismo hacia la desligadura, que en sí mismo no tiene un representante representativo sino que se manifiesta mediante las pulsiones de vida. La manifestación afectiva, es decir, su represente de pulsión por antonomasia es el odio, pero no se limita a dicho afecto; su fin es, en última instancia, la desobjetalización, es decir, la oposición a los procesos de investidura de objeto. La pulsión de muerte es una fuerza disolvente de vínculos; busca no dejar huellas, romper los enlaces que se establecen entre las representaciones, y en sí misma tiene una condición de no-representatividad. Su forma de representación afectiva en la mente no es la representación del deseo, sino el movimiento de una fuerza que conlleva a desvincular y deshacer el enlace entre el deseo y su representación. Es deseo de no representar.

Green (1989: 75-76) sostiene que la función desobjetalizante predomina en cuadros

clínicos como la melancolía, el autismo infantil, la anorexia, las manifestaciones psicosomáticas y las psicosis no paranoicas, en las cuales se observan mecanismos primarios como el de escisión o la forclusión, en el que la desligadura tiende a impedir los procesos de objetalización, en tanto ataque a los lazos con los objetos. La compulsión a la repetición,[18],[19] en el duelo melancólico, conserva al objeto muerto en su capacidad de ser sustituido para continuar destruyéndolo y con él empobreciendo la economía libidinal. En la mayoría de estos casos, el problema no se juega en el discurso o la representación, sino precisamente en esta dimensión fronteriza entre lo psíquico y lo corporal, en el momento previo a la investidura de la representación cosa, y que corresponde a lo negativo en su forma más radicalizada. Se trata de una esfera heterogénea, en la cual las interpretaciones del analista «resbalan sobre el analizante como el agua sobre las plumas de un pato» (Green 1996 a: 90).

Los aportes conceptuales tanto de Aulagnier como de Green nos hacen colegir que antes de pensar estaba el impulso de no representar. Antes de representar algún representante representativo de la pulsión se vislumbra una forma de movimiento pulsional que se expresa a través de una negatividad a representar. La pulsión de desvinculación tiene en su primera manifestación la propiedad de suspender el funcionamiento mental en un estado que podría eternizar la presentación alucinatoria que busca una descarga directa y total en ella. Junto a esta alarmante condición del psiquismo, las pulsiones de vida no demoran en atemperar la tendencia extrema a la descarga cero. Libidinizan la capacidad de representación y asimilan, sin dejar de pagar tributo por ello, a la pulsión desvinculante. Se genera así una contradicción, una tensión intrínseca del deseo: por un lado, la presencia de las pulsiones de vida, en su exigencia por representar en la esfera psíquica, acusan la falta (por ejemplo, una necesidad fisiológica) y en consecuencia lanzan al psiquismo al deseo de nuevos objetos de satisfacción; y por otro lado la acción de lo negativo, a no querer ligarse a nuevos objetos que provoquen un exceso de excitación y lo aparten del principio de constancia, regla negociada entre las pulsiones de vida y muerte, y reguladora del proceso primario.

De igual manera, las lecturas de los mencionados autores nos permiten un ángulo comprensivo del objeto representado por el «Yo pienso» en la construcción freudiana de la «primera experiencia de satisfacción», que entonces se nos presenta con las siguientes características:

- Es el resultado del pensar secundario de la psique, precedido por una forma de

funcionamiento primario en el cual el objeto es experimentado como una representación alucinatoria para una psique que, antes de cargar la representación cosa, tiene un trabajo previo entre pulsiones.

- El objeto real existe en la medida en que es discriminado del objeto alucinado por la psique al no haber descarga pulsional o la satisfacción esperada en el objeto representado; el afecto displacentero por la ausencia de satisfacción en el objeto real empuja a la psique a inaugurar el registro del pensamiento.
- Es índice de la acción de una psique cargada de libido que predomina sobre la pulsión hacia la no vinculación con el representante. Se libidiniza el acto de representar del yo al encontrar un plus de satisfacción en el objeto de la realidad.
- Las condiciones del encuentro entre las pulsiones y la respuesta del objeto real en el entorno le dan cualidad a la representación del objeto deseado, es decir, el objeto no es ni el objeto real ni una simple réplica mnémica del objeto real sino que incluye en su composición representativa ciertas cualidades de la relación pulsional con ese objeto. No es lo mismo la representación «pecho/boca» cargada con libido que aquélla donde la carga de pulsión desvinculante es sustantiva.
- La producción del objeto del deseo en el que subyacen los procesos de ligadura y desligadura pulsional en su relación con los objetos de la realidad pertenece a un registro intrasubjetivo que muy pronto se inscribirá en el espacio intersubjetivo de la relación con los otros.
- El afecto, como representante de pulsión, es un portador de fuerza y de sentido; un «vector», que en su acepción matemática es una cantidad con magnitud y dirección al mismo tiempo. Transmite el código pulsional en el que están inscritos los elementos constitutivos de la pulsión en su representación psíquica tanto a las representaciones cosa como a las representaciones del lenguaje. Afecto que se puede ligar y desligar es un eslabón teórico entre los diferentes representantes de pulsión.[20]

Ahora bien, el concepto freudiano de pulsión (Freud 1915a) se enriquece cuando lo observamos a la luz de la dialéctica: la pulsión aparece entonces en sus intrínsecas contradicciones. Cobija en germen una posible lectura dialéctica en la cual el deseo es constituido por su carácter contradictorio. La dimensión pulsional plantea un movimiento de oposiciones entre una fuerza que empuja hacia la integración, la

afiliación, la suma de esfuerzos hacia la vida con los otros, la posibilidad de tener representaciones e identificaciones comunes, y otra fuerza negativa que tiene como fin el ataque a los vínculos, el odio hacia lo diferente, la parálisis y, de manera particular y alarmante por su radicalidad, la compulsión a la repetición y la irrupción de aspectos violentos no posibles de representar. La dualidad amor-odio es su forma afectiva más familiar (Freud 1920).

Consideramos la pulsión como un concepto dialéctico en el que se interpenetran dos registros heterogéneos del psiquismo, el económico y el de sentido. Se manifiestan en la pulsión como dos planos en relación, el del afecto y el de la representación, susceptibles ambos de ligarse y desligarse. En la metapsicología freudiana, los procesos económicos de ligadura y desligadura, carga y contracarga, desplazamiento y condensación se transforman en lenguaje de sentido en virtud de los representantes representativos que sirven de eslabón intersistémico en el psiquismo. Embarcar los procesos económicos en la representación y el lenguaje permite darles un sentido o, levantada la represión, recuperar significados mediante la interpretación; sin embargo, lo económico no desaparece ni es absolutamente sustituido por la representación: es aquello irreducible en el deseo que jamás terminará por representarse.

Libido y pulsión de muerte renuncian a una parte de sí en su vertiente somática; al entrar en la esfera psíquica, se transforman en representaciones de afecto de pulsión sin renunciar a su naturaleza energética y a los fines que, como modo de descarga, conducen a la psique hacia el objeto de satisfacción. El componente energético-afectivo del representante de pulsión, a la vez que pertenece al ello freudiano, tiene la propiedad de generar representantes representativos en otra esfera del psiquismo, el yo. De esta manera, las pulsiones, tal y como se manifiestan en el ello, se tendrán que constituir en lo otro de sí mismas para establecerse como representantes representativos para el yo-sistema. La psique realiza un movimiento dialéctico en su modo de representar a los objetos, pudiendo desplazarse a una nueva posición sin renunciar del todo a la anterior: las pulsiones que aparecen ora como representaciones cosa, ora como afectos en el ello son el en sí para una psique que, al negar dolorosamente esta posición en la que estaba identificada, busca otra manera de ser del en sí mediante un nuevo registro, las representaciones sustitutivas en el yo. Tanto la pulsión de vida como la de muerte alienan su naturaleza económica que se rige por la identidad de percepción, para transformarse en representaciones para el yo-sistema que se rige por la identidad de

pensamiento. Una no cancela a la otra; están articuladas dialécticamente.

En el caso de la pulsión de muerte, la alienación de su naturaleza económica es por partida doble. Recordemos que la pulsión de muerte, en su expresión más pura, es «muda»; es un afecto de desvinculación que no se liga a los representantes representativos. Así tenemos que, por una lado, la pulsión de muerte, al enlazarse con la pulsión de vida —aquélla que sí genera representaciones— pierde parcialmente su cualidad energética de desligazón para asimilarse a una condición heterogénea de sí, a la condición de la vida que se basa en la función misma de realizar enlaces y producir representaciones. Por otro lado, la alienación de la pulsión de muerte se expresa en el hecho de que al fusionarse con las pulsiones de vida deja su ser en sí para el ello y se representa en el yo en sus formas cognoscitivas derivadas: la contradicción, la oposición, la diferencia, la negación;[21] estas últimas, como maneras de expresión instituyentes de lo no-idéntico en el pensamiento.

Vemos ahora de manera más nítida nuestra coincidencia con el planteamiento de Adorno: el objeto (real) es una otredad que se resiste a la asimilación del pensamiento, al aparecer como heterogéneo, la psique acusa dolor. Este padecer es para Adorno condición para la expresión del sujeto y la búsqueda dialéctica de la verdad. Consideramos que debajo del ropaje biológico naturalista de la teoría de las pulsiones de 1920, la pulsión de muerte alberga de manera particular la noción de lo negativo, de «aquello» energético-afectivo irrepresentable que es heterogéneo a la identidad del pensamiento y que busca insistentemente oponerse al deseo representado.

Lo negativo expresa la inconformidad radical del afecto pulsional en las representaciones que la representan y esfuerza a la psique por desaparecer de sí tal condición, buscando la total correspondencia y descarga en el objeto alucinado. Lejos de desaparecer en las representaciones derivadas del yo, la presencia negativa de lo desvinculante que trabaja al interior del enlace generador de «la identidad de percepción» se vuelve a presentar ahora en la búsqueda de la psique por lograr «la identidad de pensamiento». Fusionado con la pulsión de vida, y embarcada en la actividad representativa, la pulsión de muerte conserva su movimiento de desligadura: cada objeto de deseo representado estará marcado con su signo negativo, haciéndose patente por la diferencia y disconformidad entre las representaciones, experiencia que aparece en sus vertientes cognitiva y afectiva de manera espontánea en las operaciones del pensamiento.

La negatividad como afecto de desvinculación en la intimidad misma del deseo asegura la permanente producción de un flujo de representaciones en relaciones asociativas entre sí, sosteniendo un juego de sustituciones que se expresa en el modo en que el pensamiento concibe las cualidades de los objetos. La manera espontánea en que los objetos fluyen en el pensamiento produce contrastes, similitudes, opuestos, antagonismos, identidades, diferencias. Tanto por su insistencia a la descarga total en la representación cosa como por su resistencia a la actividad representativa, la representación afectiva de la pulsión de muerte es una negatividad que asegura, en la esfera de la actividad pensante del yo, una satisfacción restringida, derivada, resistida, mediada en los objetos sustitutos propuestos por las pulsiones de vida.

El objeto sucedáneo del pensamiento es una derivación del objeto alucinatorio del proceso primario al cual las pulsiones quieren rendirle plena y eternamente toda su descarga. Entre uno y otro objeto se despliega una compleja red asociativa de representaciones que van a organizarse en dimensiones heterogéneas de la psique. Dicha red asociativa tiene en la dialéctica pulsional, su motor generativo permitiendo un flujo continuo, sostenido por el juego discriminatorio entre lo idéntico y lo no-idéntico de las representaciones en dos frentes: el de atribución, en relación con la carga afectiva de pulsión y el objeto representado, y el de realidad, en relación con el objeto real y el objeto deseado.

Recapitulemos lo expuesto hasta aquí. La dinámica económica entre pulsiones opuestas que fluyen en la psique como producto de su conexión con el cuerpo, es condición necesaria para que se dé una dialéctica pulsional en la psique. Ambas pulsiones están adscritas a un movimiento por el cual se alienan de sus propias economías para fusionarse entre sí e investir representaciones cosa en el ello, a la vez que enlazarse a los representantes representativos de éstos, los cuales están en el dominio del funcionamiento secundario de la psique en el yo. La dialéctica en el pensamiento del yo se inicia debido a la brecha entre las representaciones cosa cargadas por las pulsiones de la psique y los objetos de la realidad. Las pulsiones, al contrastarse con la realidad de un cuerpo que acusa dolor ante la no-identidad entre el objeto alucinado y el objeto real, obligan a la psique, identificada de manera inmediata con la representación alucinatoria del objeto real de satisfacción, a desprenderse de ésta. En una apuesta por la vida, la psique abre el registro del pensamiento secundario al libidinizar las capacidades cognitivas y discriminatorias del incipiente yo, que sostendrá consecuentemente, para el

logro de la satisfacción y la acción de la conciencia en su contacto con la realidad, un juego de sustituciones y derivaciones, de «*detour*», de representaciones sucedáneas y diferidas en relación con las pulsiones y su modo alucinatorio de satisfacción. Las representaciones del pensamiento en el yo no culminan en la aprehensión absoluta de las representaciones cosa investidas en el ello por las pulsiones.

De manera particular, afirmamos que la pulsión de muerte tiene una forma de representación negativa en el psiquismo, un afecto que, por su condición irrepresentable, logra insuflar el código de «aquello que no-es-idéntico-a» a la ligadura entre el afecto y la representaciones representativas de éste, lo que en términos hegelianos implica que el pensamiento concibe al objeto con «una inmanente generación de las diferencias». Visto así, el tren de pensamiento en el yo se origina en y pertenece a una red asociativa y «facilitada», animada por el desplazamiento y la condensación de una economía pulsional y la continua sustitución representativa derivadas de las representaciones cosa y la carga sobre éstas. La comprensión de una dialéctica entre pulsiones opuestas en el psiquismo como proceso previo, generador y sostenedor del pensamiento en el yo y de su modo dialéctico de concebir los objetos, es un postulado central en nuestro entendimiento de la organización del sí-mismo.

Por último, no queremos dar por concluido este parágrafo sin poner en relieve algunas preguntas que se desprenden de lo hasta ahora expuesto y que retomaremos en los siguientes capítulos: ¿cómo es que se articula la esfera de lo pulsional con el sí mismo?, ¿cómo es que un modelo para entender el psiquismo, como el de la metapsicología, se entrelaza con el modelo de una comprensión intersubjetiva, donde el reconocimiento y la diferenciación del otro como sujeto son la piedra de toque?, ¿cómo es que la dialéctica nos puede servir de guía en nuestro propósito de articular la formación de la estructura del sí-mismo y la asunción de un sujeto?

Notas del Capítulo 2

[1] La dialéctica como forma de razonamiento ha sido convocada desde los filósofos presocráticos, pensadores como Platón, Kant, Hegel, Marx y el materialismo dialéctico hasta filósofos contemporáneos como Sartre o los representantes de la Escuela de Frankfurt, entre otros. [**← regresar**]

[2] La determinidad, para Hegel (Giusti 1992: 74), «consiste en la fijación de una posición, la cual excluye lo que no necesita para existir como posición». [**← regresar**]

[3] «para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta fuera de sí. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro» (Hegel 1966: 457). [**← regresar**]

[4] La instancia suprimida dialécticamente es anulada en los aspectos contingentes del plano de su propia inmediatez, pero es conservada en lo que tiene de esencial. Estando mediatizada por la negación, esta instancia es elevada a un plano más «comprensivo» que aquél de su realidad inmediata y positiva. [**← regresar**]

[5] «El objeto contiene en sí la contradicción sólo por medio de esas determinaciones y según ellas» (Hegel 1986: 44). [**← regresar**]

[6] Distinción explicitada en el parágrafo 2.1 de nuestra exposición. [**← regresar**]

[7] «En el estado de desgarramiento la diferencia es vivida como algo negativo. Y esto es lo que hace al sujeto retroceder a su interior y a la riqueza de sus formas de reacción» (Adorno 1975: 38). [**← regresar**]

[8] Ponemos «previa» así, entre comillas, porque si bien en la exposición de una lectura dialéctica del sí-mismo asumimos procesos que preceden y suceden, que se pierden y recuperan, que establecen funcionamientos primarios y secundarios en la estructuración de la psique, dando la impresión de un orden secuencial estratificado, la dinámica de los procesos psíquicos en sus diversas esferas, no obedece a un ordenamiento de este tipo. El inconsciente no está, digamos, en las profundidades de la mente, como tampoco la conciencia está en su superficie. Por el contrario, el entrelazamiento dialéctico de una y otra dimensión psíquica o el concepto de retroactividad freudiana (*nachtraglich*) son las imágenes que preferimos transmitir. [**← regresar**]

[9] Los representantes representativos tienen en las fantasías un escenario apropiado para el develamiento por la interpretación. La técnica psicoanalítica basada en el modelo de la histeria es un claro ejemplo de ello. El problema que Freud se plantea en la segunda tópica está en relación con los procesos de enlace o desvinculación con los representantes. No se podrán develar las fantasías inconscientes vía interpretación en tanto que las pulsiones no se enlazan a sus representantes, en tanto éstas busquen enlaces motores, por ejemplo el soma, la acción o, en su presentación más extrema, la alucinación. [**← regresar**]

[10] «Podemos, pues, representárnoslo en un estado anterior a su capacidad funcional. Determinadas hipótesis nos dicen que el aparato aspiró primeramente a mantenerse libre de estímulos en lo posible y adoptó con este fin, en su primera estructura, el esquema del aparato de reflexión…» (Freud 1900: 689). [**← regresar**]

[11] «Hablamos de regresión cuando la representación queda transformada, en el sueño, en aquella imagen sensible

de la que nació anteriormente […] hasta las imágenes de percepción» (Freud 1900: 676). [**← regresar**]

[12] «Para alcanzar un aprovechamiento más adecuado de la energía psíquica será necesario detener la regresión, de manera que no vaya más allá de la huella mnémica y pueda buscar, partiendo de ella, otros caminos que conduzcan al establecimiento de la identidad deseada en el mundo exterior» (Freud: 1900: 690). [**← regresar**]

[13] La operación lógica que Hegel llama reflexión es percatarse de las diferencias y de las relaciones entre posiciones. En una reflexión , la posición inicial se convierte en una perspectiva y reconoce su relatividad. [**← regresar**]

[14] «La función del juicio ha de tomar, esencialmente, dos decisiones. Ha de atribuir o negar a una cosa una cualidad y ha de conceder o negar a una imagen la existencia de la realidad» (Freud 1925: 2885). [**← regresar**]

[15] El principio de nirvana es, según Laplanche y Pontalis (1984: 307), un término utilizado por Freud «para designar la tendencia del aparato psíquico a reducir a cero o, por lo menos, a disminuir en lo posible en sí mismo toda magnitud de excitación de origen interno o externo». [**← regresar**]

[16] Esta última frase nos recuerda el nihilismo radical de una joven anoréxica que se empeñaba en odiar la necesidad de comer, hablar, caminar, no encontrándole en absoluto el sentido al mundo y a las actividades cotidianas que se veía obligada a realizar. [**← regresar**]

[17] Aquí se presenta una discusión referida a si el afecto es una representación de pulsión o una presentación de ésta. Ricoeur (1970: 118) hace énfasis en la diferenciación de la presentación afectiva de la pulsión y la representación: «Hay algo psíquico que «presenta la pulsión» como energía; pero no debe llamarse «representación» por cuanto lo que llamamos representación, es decir, la idea de algo, es ya una forma derivada de ese índice que, antes de representar algo (mundo, cuerpo propio, lo irreal) anuncia a la pulsión como tal, pura y sencillamente la presenta». Para nuestra comprensión el afecto será un representante de pulsión, tal como se explicará más adelante. [**← regresar**]

[18] «Proceso incoercible y de origen inconsciente, en virtud del cual el sujeto se sitúa activamente en situaciones penosas, repitiendo experiencias antiguas, sin recordar el prototipo de ellas, sino al contrario, con la impresión muy viva de que se trata de algo plenamente motivado en lo actual» (Laplanche y Pontalis 1984: 71). [**← regresar**]

[19] «En Más allá del principio del placer, Freud vinculó muy pronto entre sí las ideas de compulsión (*zwang*) y repetición (*wiederholung*) para dar cuenta de un proceso inconsciente y como tal indomable, que obliga al sujeto a reproducir secuencias (actos, idas, pensamientos o sueños) que en su origen generaron sufrimiento y que han conservado ese carácter doloroso. La compulsión a la repetición proviene del campo pulsional, cuyo carácter de insistencia conservadora posee» (Roudinesco y Plon 1998: 920). [**← regresar**]

[20] El rol del afecto representante de pulsión como concepto puente entre registros heterogéneos será ampliamente explicitado en el cuarto capítulo, cuando trabajemos los aspectos económicos, tópicos y dinámicos del sí-mismo. [**← regresar**]

[21] La negación como categoría lógica (contradicción de la afirmación y negación que al negar afirma una proposición) es una forma secundaria de la negación señalada por Freud (1925) como contenido psicológico discriminatorio de la existencia y el atributo del objeto, base de la función del juicio. [**← regresar**]

Capítulo 3

Una comprension dialéctica de la formación del sí-mismo

La formación de las instancias que conforman el psiquismo obedece a un complejo proceso de interacción entre tres órdenes heterogéneos: el orden natural[1] de las capacidades innatas, biológicas, de las acciones y respuestas instintivas, pulsionales, fisiológicas, conductuales y adaptativas de los cuerpos con el entorno, en las que existe una memoria neural de las interacciones del cuerpo con su medio; el orden narcisista, en el cual el individuo asume imágenes identificantes en relación con el reconocimiento del otro y que implica tanto las relaciones con personas y objetos como el sustrato de la fantasía subyacente a las mismas; y el orden sociocultural, que es el plano de mediación del discurso, las instituciones y las prácticas sociales que sostienen un encadenamiento relacional de significación en el que el sujeto deviene como tal al pasar del registro individual, opaco en su propia singularidad, al registro social de lo compartido con los otros en una cultura dada.

La interrelación de estos órdenes mencionados nos hace comprender que las organizaciones psíquicas, entre ellas el sí-mismo, no son sólo patrones de relación reales y fantaseadas incorporadas por un individuo en sus vínculos con los demás, en las experiencias nombradas y comunicadas en el contexto sociocultural; también son estructuras somáticas que se desarrollan en organismos biológicos con un repertorio y ciclo temporal de respuestas neurofisiológicas que posibilitan, condicionan y delimitan el modo en que estas estructuras se organizan.

La tarea que nos convoca en este capítulo no sigue la pauta de un análisis que jerarquice la preponderancia de un orden sobre los otros en la psique. El apetito, la pulsión y sus manifestaciones afectivas, la excreción, el equilibrio metabólico, el habla como función neurofisiológica, el ciclo de vida, las enfermedades, la muerte, son complejos procesos vitales que atraviesan y son atravesados por las dimensiones narcisista y sociocultural en el psiquismo humano; nos interesa más bien la manera en

que se constituye el entramado de éstos. El proceso de formación del sí-mismo —que expondremos a lo largo del capítulo— obedece, a nuestro entender, a una dialéctica entre los órdenes natural, narcisista y sociocultural del psiquismo.

3.1. El sí-mismo a la luz de la dialéctica del reconocimiento

La especie humana, que entre los mamíferos es quizás una de las menos capacitada para la supervivencia autónoma, le brinda al recién nacido un lugar, una red de vínculos y relaciones en una determinada cultura. Antes de su nacimiento ya están dadas las condiciones de una red de sentido tejida para nombrar «la realidad» e insuflar la subjetividad del infante. La figura de la madre no es un ente aislado de su contexto familiar, grupal y social: la subjetividad materna descansa sobre los pilares institucionales de su cultura, la que se refleja en el lenguaje, las relaciones de parentesco, las formas de disfrute y prohibición, el acceso y distribución del poder, entre otros. Así, un hecho biológico como el nacimiento es revestido de significado mediante el discurso materno y del grupo familiar y cultural que convoca, escenifica y condiciona una historia para cada sujeto.

El encuentro con el pecho materno, a la vez que asegura la satisfacción de las necesidades fisiológicas y emocionales, permite la descarga pulsional en un objeto nutriente y sostenedor e introduce al recién llegado en una relación intersubjetiva fundante: la díada materno-filial. Entendemos el vínculo primario con la figura materna como una relación intersubjetiva. Esta tiene impacto en la identidad de los sujetos en relación, pues los ubica en un espacio de vinculación recíproca, dinámica, con conflictos y reconciliaciones, diferente al de los objetos reales y a los imaginarios, en el cual se certifica que los deseos y diferencias expresados corresponden a sujetos que tienen significado para el otro.[2],[3]

En el abrazo materno, el infante de las primeras semanas de vida, al ir madurando funciones yoicas básicas, empieza a discriminar a la figura materna como una gestalt[4] complementaria a su sentir. Estas funciones del yo, que van desde las pautas motrices instintivas de aprehensión y apego, el contacto visual directo a los ojos, la sonrisa y el canturreo, hasta el desarrollo de nuevas estrategias de exploración (el paso del predominio del registro sensorial de las impresiones en el cuerpo al uso cada vez más hábil de la percepción a distancia, visual y auditiva, entre otras), muestran un desarrollo

de la inteligencia sensorio-motriz en el infante de las primeras semanas y meses que son detectadas consistentemente por los nuevos instrumentos de las neurociencias y los estudios del desarrollo (Stern 1991, Spitz 1981).

La sonrisa del tercer mes es un signo indiscutible de que el infante asocia a esa gestalt (ojos-nariz-boca) significados de alivio de tensiones y satisfacción al «re-crearla». En observaciones de infantes se ha registrado por ejemplo, que al cuarto mes un bebe podrá sonreírle al rostro de la vecina, pero ante el rostro de la madre la respuesta será más rápida y consistente. Antes del sexto mes, las señales del vínculo emocional individualizado con la madre son notorias. Un copioso acervo de investigaciones empíricas sostiene que el infante posee un potencial interactivo con la madre, que incluye un «diálogo motor-afectivo y perceptivo» (Tyson 2000: 142). Los trabajos de Tronick (Tyson 2000: 143) corroboran experimentalmente la dramática necesidad del bebe de contacto visual con la madre para la regulación de su nivel de excitación y sintonía afectiva entre los miembros de la díada.

Stern (1991: 20) sostiene que el bebe antes de los seis meses tiene una interacción con las personas de su entorno que le permite experimentar al otro como regulador del sentido de su sí-mismo, especialmente con la madre. La relación entre las experiencias del infante con su madre se traduce en episodios específicos de memoria, los que con su repetición se convierten en episodios generalizados de experiencias interactivas representadas (RIG). Estas son estructuras cognitivas y afectivas que promedian varias situaciones de interacción reales y forman un prototipo representativo de las diferentes experiencias. Stern pone como ejemplo del registro de experiencias interactivas, el juego de aparecer y desaparecer entre el niño y su madre. El infante ha experimentado muchas variaciones del juego: el pañal sobre la cara del bebe, el pañal sobre el rostro de la madre, la cara de la madre oculta tras los pies levantados del bebe, etcétera. El RIG permite experimentar a la madre de una manera continua que cohesiona las diferentes vivencias y representaciones de ella con el estado de alteración afectiva experimentada por el infante. Cuando éste tiene un cierto sentimiento, evocará en su mente el RIG del que el sentimiento es atributo. De esta manera sugiere que cada una de las múltiples relaciones con un mismo agente regulador (la madre, por ejemplo) del sí-mismo corresponderá a una RIG distintiva. Cuando éstas se activan, el infante vuelve a experimentar diferentes estados asociados y generalizados del incipiente sí-mismo en su relación con el otro que cumple el rol de regulación afectiva.

Hasta aquí hemos descrito algunos procesos observables del desarrollo infantil, lo que nos permite seguir construyendo nuestro marco comprensivo. Un fenómeno como la «angustia del octavo mes» (Spitz 1981), es decir, la aparición de la angustia por la irrupción de lo desconocido, anuncia la existencia de un proceso identificatorio fundamental en la organización intra e intersubjetiva del infante. La experiencia de ser sostenido por los brazos, el pecho, la ternura, la voz y sus ritmos cadenciosos, que anuncian un campo de significación todavía no asumido, así como de manera particular la mirada cargada de libido y fascinación de la madre por su bebe, van constituyendo el terreno propicio para que el espacio de la subjetividad —tanto intra como intersubjetivo — del infante siga el curso hacia un hito estructurante: la formación del sí-mismo.

La formación del sí-mismo tiene como escena prototípica el encuentro entre el que mira y su reflejo en el espejo. El reconocimiento del ser en su imagen reflejada por un espejo nos aparta decididamente del plano de la naturaleza y de las sociedades animales al adquirir su sentido en «ese movimiento de la mirada que se descubre en el espejo que lo lleva hacia la mirada de la madre, a la búsqueda de la confirmación de la belleza de la imagen, antes de volver al espejo y a su reflejo imaginario» (Lacan 1961, citado en Aulagnier 1997).

Aulagnier (1997: 181) sostiene que la experiencia especular abarca tres momentos: el surgimiento, en el espejo, de una imagen que la psique reconoce como propia; el desvío de la mirada hacia la mirada de la madre, en la que es enunciado que esta imagen es objeto de su deseo; y en un tercer momento, el retorno de la mirada a la imagen presente en el espejo, que, «a partir de ese momento, estará constituida por la unión entre la imagen y la leyenda que le concierne, tal como la ha percibido en la mirada materna». Desarrollaremos en su secuencia dialéctica constitutiva esta síntesis propuesta por Aulagnier.

La maduración psicomotriz del yo-sistema —al ir mejorando el registro perceptual de lo que le es propio y de lo que no lo es— le permite al infante registrar que la madre aparece y desaparece de manera independiente a sus deseos. En efecto, a partir del encuentro del infante con su madre y de la activa interacción entre ambos, el yo-sistema ha ido registrando las diferentes vivencias de satisfacción y frustración, los procesos cognitivos subyacentes a la exploración del entorno, así como la discriminación de sus sensaciones propioceptivas,[5] a la manera de las piezas aisladas de un enorme rompecabezas de cuya existencia no tiene conciencia. Gradualmente, con la aparición y

desaparición de los objetos significantes atribuidos a la madre sensorial, en un juego gestáltico de figura y fondo organizador, la figura materna emergerá ante el yo-sistema del bebe como un objeto con movimiento propio, a la manera del modelo terminado del rompecabezas.[6]

Asumido lo mencionado queremos resaltar la siguiente situación paradojal en que se experimenta la psique de los primeros meses de vida. El infante está adherido aún a la experiencia de su propia inmediatez sensorial; vivencia un registro de interacción con el entorno —señalado por autores mencionados como Stern, Spitz o Tronick— como un suceder indeterminado, atemporal y anónimo. Una analogía puede ser de utilidad para clarificar la paradoja: los ojos pueden discriminar formas o profundidad de personas y objetos, pueden seguir una direccionalidad que guarda relación con aquello que despierta su interés, los ojos también pueden permitirnos un registro de las interacciones de lo que sucede alrededor de su campo visual, incluso pueden ser la puerta de entrada a experiencias de estados afectivos causados por los diferentes momentos compartidos por la madre. Pero lo que en estos momentos no pueden hacer los ojos es autocontemplarse, es decir, que los ojos remitan a una subjetividad en capacidad de reconocerse como agente de esas operaciones cognitivas. La realidad sensorial del orden natural es opaca e inaprensible a sí misma.

Winnicott (1972: 148-149) se preguntaba, en su artículo «Papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño», « ¿qué ve el niño cuando ve el rostro de su madre?». Y pensaba que «generalmente lo que el bebe ve es a sí mismo». Sugería que cuando el bebe dirige la mirada hacia el rostro de la madre, éste se contempla a sí mismo; es decir, la mirada de la madre y lo que ésta parece «decir» se relaciona con lo que el bebe ve en él. Contrasta con los casos de muchos bebes que no encuentran en sus vínculos primarios esta función materna de especularidad, pues las madres, lejos de estar en sintonía y modulación afectiva con las vivencias de sus bebes, reflejan sus propios estados de ánimo o «peor aún, la rigidez de sus propias defensas».

Entendemos que Winnicott acentúa la paradoja por la cual la función materna aparece como una pantalla sostenedora que, sin figurar en ella, da cabida a las proyecciones subjetivas de la ilusión del infante en sus intentos de crear las representaciones de sí y de los objetos con los que vivencia su mundo. Nos parece importante resaltar la entonación de la madre suficientemente buena con la potencial subjetividad de su bebe, pero añadimos lo siguiente: en la relación intersubjetiva

materno-filial, entre los seis y los dieciocho meses se suscita el proceso formativo de la estructura del sí-mismo.

En este proceso, el infante se identifica fusionalmente con los aspectos sensoriales, relacionales y afectivos de la madre especular, interiorizando de esta manera una gestalt, integradora de las pulsiones y los aspectos vinculares originarios. Dicha gestalt narcisista[7] es la matriz formativa del sí-mismo, que entonces devendrá en el campo representativo de lo corporal y sensorialmente vivido. La formación del sí-mismo especular inaugura el orden del narcisismo como una dimensión diferenciada de la subjetividad en relación con el plano de la mera existencia y de los registros neurofisiológicos.

Observamos así un primer momento en el recorrido dialéctico de la subjetividad que tiene como referente la dialéctica de reconocimiento hegeliana. En su desenvolvimiento natural, el infante encuentra una oferta de reconocimiento y de sentido que proviene de la autoconciencia independiente de la madre. Ella, en la plenitud de su rol materno, le devuelve en su mirada el reflejo de una imagen deseada que lo reconoce como una subjetividad distinta a la de ella. El infante asume la mirada de la madre cargada de deseo, fascinación y reconocimiento en una imagen de sí que no es la suya. Sale del plano de su ser natural para enlazarlo al deseo que le es ofertado. Se opera de esta manera una negación[8] del ser al alienarse en una imagen externa, movimiento fundante que permitirá un retorno mediatizado al suceder sensorial experimentado por el infante en sus primeros meses.

Este suceder inmanente de las interacciones, atemporal y carente de categorías mentales entre el yo-sistema de los primeros meses de vida con la figura de la madre, quedará, en consecuencia, significado y mediatizado por la formación estructurante de origen intersubjetivo del sí-mismo. Lo que nos lleva a afirmar que el sí-mismo, en un nacimiento tardío que no coincide con su alumbramiento biológico, nace como sujeto de relación con el otro.

Lo paradójico de la fase especular —que el psicoanálisis francés no ha cesado de enfatizar desde Lacan— es que esta imagen que el infante asume como propia es un artificio producto de la indefensión con la que nace el ser humano. Una «imagen ortopédica», la llamará Lacan (1984a: 90) para poner en relieve el papel apuntalador y constituyente de la gestalt especular en relación con una psique que, por su estado prematuro y desbordado, se apoya en la imagen y el discurso de otro para anticipar la

completud del cuerpo sensorial y la significación del sujeto.

Nos interesa resaltar el concepto de violencia primaria acuñado por Aulagnier (1977), que contribuye a mirar otros aspectos de la relación primaria con la madre y la formación del sí-mismo, en tanto que aportan a la comprensión dialéctica de la construcción simbólica del sujeto. La mencionada autora enfatiza que el ser humano ingresa a la cultura a través del vínculo con la madre y el de su entorno rindiendo un tributo, pues implica, como parte de la condición humana, someter una subjetividad adherida al registro sensorial de un cuerpo a la acción perfomativa de un discurso jerarquizado y tamizado por el orden de una subjetividad que ya ha incorporado una forma de ver el mundo y de verse a sí misma. Aulagnier (1997: 36) considera que esta forma de relación asimétrica, inevitable en la relación materno-filial, es el ejercicio de una violencia primaria, la que define como « […] la acción mediante la cual se le impone a la psique de otro una elección, un pensamiento o una acción motivados en el deseo del que lo impone, pero que se apoyan en un objeto que corresponde para el otro a la categoría de lo necesario».

Desde esta perspectiva podemos entender que la voz, la mirada, las ansiedades maternas al sostener al bebe en los brazos, la piel y los músculos como expresión corporal de la madre, etcétera, son significantes de los múltiples estados del sí-mismo. Estos poseen un profundo anclaje libidinal en la forma en que el infante empieza a registrar su propio cuerpo, a la vez que comienza a forjar el plano representativo del sí-mismo. Las interacciones y significantes maternos le darán por anticipado las coordenadas de ubicación y sentido al sistema del sí-mismo, en una realidad simbólica construida por estos organizadores fundantes que se articulan de acuerdo con la ley del no incesto materno y las reglas de parentesco, instituciones básicas que regulan los intercambios en las culturas. Mediante el discurso-continente de la figura materna fluye hacia el infante, el movimiento histórico-social de su colectividad.

De esta manera, entendemos que la madre al proyectar un ideal sobre su hijo, que reconoce la existencia del infante como algo original y diferenciado de ella, forja en la psique del niño significantes de reconocimiento y desestima; es decir, permite fijar coordenadas de ubicación inconscientes y posiciones identificatorias desde las cuales el sujeto irá situando gradualmente su propia experiencia. Ser reconocido y pelear por el reconocimiento del otro es el principio guía de esta trayectoria identitaria.[9]

Kojéve (1975), en su relectura de la dialéctica del amo y del esclavo del Hegel

sostiene que el deseo humano se centra en objetos, la mayor parte del tiempo innecesarios para la conservación de la vida; que el deseo no se dirige hacia un objeto real sino hacia otro deseo; que lo humano es desear lo que desean los otros, porque lo desean. El objeto natural toma importancia en la medida en que está mediatizado por el deseo de otro sobre el mismo objeto. Es del reconocimiento del otro que depende su sentido de ser.

Lo señalado por Lacan y Kojéve, nos permite entender que el sí-mismo está identificado con aquello que desea el otro. Es un primer estado, en el que la psique logra percibirse alienándose en otro, en una imagen ideal fuera de sí que está situada en el otro. Se supera la dimensión en la cual la psique es un registro sensorial de interacciones sin conciencia de sí; pero en su condición humana, al apelar al reconocimiento del otro como modo de toma de conciencia de sí, queda sometido al deseo del otro. De esta manera, se hace posible generar el espacio intersubjetivo: movimiento de la psique que determina la renuncia a poder significar el sentido del sí-mismo como una unidad autosuficiente, mas bien lanza a la psique en una constitutiva relación con el otro a la búsqueda de sentido fuera de sí mismo.

El movimiento dialéctico descripto tiene efectos en la estructuración de la psique. El orden natural en el cual el cuerpo entraba en interacción con otros cuerpos, en el registro de su propia cenestesia, no es anulado, sino asimilado y significado de manera dialéctica a partir de la nueva estructura, el sí-mismo. En el devenir dialéctico, el plano de la mera existencia y vivencia en sí no desaparecen ni se convierten en una oposición desligada del plano representativo.[10] El registro pulsional se constituye en una presencia negativa asimilada al plano representativo narcisista, produciéndose una tensión sostenida en cuanto que lo pulsional no cesa de ser una realidad agudamente interpelante de la dimensión representativa.

Demos un paso más en relación a cómo se va articulando el orden natural de la dialéctica pulsional con la estructura del sí-mismo.

En el orden natural del proceso primario, las representaciones parciales que devienen de las diversas pulsiones sexuales y de desligazón son representaciones vinculares (representaciones cosa) que remiten a imágenes parciales que no diferencian la zona erógena desde la cual parte la moción pulsional con el objeto de satisfacción.[11] Será a través de la formación de la estructura del sí-mismo que la psique empezará a investir auto-representaciones y experimentarlas como agente de éstas. En tal sentido,

remarcamos el movimiento por el cual la psique del niño no queda fijada a una imagen estática de sí a la manera de un álbum con fotografías. Se trata mas bien de auto-representaciones que se vivencian a la manera de un flujo dialéctico —producto del trabajo pulsional y del plus libidinal— en las que «es» al asumir diferentes posiciones imaginarias en relación a las diversas facetas constitutivas del objeto materno. Cada una de estas múltiples posiciones imaginarias en las que el sí-mismo se experimenta en relación a su objeto la denominamos «díada relacional».

Kernberg (1994: 26) define a la relación de objeto como la manera en que una representación del sí-mismo se relaciona con una representación de objeto teñida de algún afecto. La díada relacional tal como la entendemos se deriva del concepto de relación de objeto, pero establece algunas características diferenciadas con éste.[12] La díada relacional implica no sólo el movimiento de la pulsión buscando y cargando un objeto internalizado, sino la acción mutua, recíproca, de transformación, de las auto-representaciones en su relación con las representaciones de objeto. Expresa los roles complementarios del vínculo y la potencialidad del cambio de posición y de agencia en las auto-representaciones, lo que nos permite establecer cuál es la posición identificatoria y el cambio de roles en la que se encuentra un estado o aspecto del sí-mismo en relación al objeto, en un momento dado.

La psique del infante, adscrita a la nueva estructura, se representa a sí misma en los múltiples rostros o facetas de sus diferentes posiciones identificatorias en relación complementaria o reactiva con el objeto materno. El sí-mismo, en su composición originaria, es una compleja trama de díadas relacionales cargadas como derivados de las pulsiones; a la manera de un calidoscopio, el sí-mismo es una gestalt en el yo-sistema, en la que se activan auto-representaciones de acuerdo a estímulos internos, externos y de interrelación con la madre y los objetos significativos del entorno.

Así, observamos que la relación dialéctica entre el reconocimiento del deseo materno y la demanda del niño para ser reconocido absolutamente por ese deseo irá sedimentando estructuras psíquicas a la manera de una autopista con varios pasos a desnivel. El complejo de Edipo —el «trébol» de esa autopista— se constituirá como organizador central de las diversas dimensiones del psiquismo.

3.2. Edipo, una dialéctica en tres actos

El complejo de Edipo, marca registrada del psicoanálisis, lejos de ser sólo un apasionado drama de amores y odios para nada ocultos en la infancia, se constituye en eje estructurante de la construcción simbólica de la subjetividad.

Las reiteradas decepciones y frustraciones, así como el empuje madurativo hacia la individualización que un infante experimenta en la relación con sus figuras familiares, contribuyen a la interiorización de los límites entre el yo y el tú. Aprendizaje por ensayo y error, la puesta en acción de procesos de adaptación, defensa y de sustituciones, con sus correlatos afectivos de desengaños, iras, creatividad, el niño toma nota de que las personas significativas en su vida tienen autonomía, de que no responden a su control y de que la brecha existente entre sus demandas y lo que obtiene de ellas es una constante. Ahora bien, para la metapsicología, estas apasionadas vicisitudes en las relaciones interpersonales del infante y el aprendizaje cognitivo de la diferencia entre el yo y el tú son «el contenido manifiesto» de una serie de relaciones estructurantes que van organizando su subjetividad en el mundo de su cultura.

Observábamos en el anterior parágrafo que en un primer momento dialéctico de la formación del sí-mismo, ante la realidad sensorial de un cuerpo que «está ahí», la formación de la imagen especular en el infante implicaba la identificación con una «exterioridad» —que para el ser en esos momentos no se constituye plenamente como tal, pero que le sirve como un «otro»— que posibilita su alteración dialéctica. El infante se transformaba a sí mismo al identificarse fusionalmente con una figura que aparecía investida con atributos de omnipotencia y de completud.[13] El infante, movido por las pulsiones y sus anhelos afectivos, encontraba la oferta de reconocimiento de una autoconciencia independiente que en la plenitud del rol materno, en el abrazo que da la bienvenida a una indisoluble vinculación con los otros, le devolvía en su mirada el reflejo de una imagen deseada y proyectada sobre el cuerpo del infante. A partir de una imagen de sí que no era la suya, el infante asumía como una gestalt representativa de sí aquello que la mirada de la madre cargaba con deseo y fascinación. La relación de afecto y significación materno-filial se constituía así en una mediación fundante del ser consigo mismo y con los otros. La formación de origen intersubjetivo, que es el conjunto de representaciones especulares del sí-mismo, establecía una suerte de paso a desnivel por el que circulaban dos planos heterogéneos de la subjetividad bajo ciertas reglas y principios de composición. El registro natural del ser se vivencia y significa en el plano representativo narcisista del sí-mismo.

A la manera de un gambito, se supera el plano natural en que el ser es sólo un registro neurofisiológico y sensorial de interacciones, sin conciencia de sí, para obtener una posición, un lugar, las coordenadas de ubicación en el discurso materno. Al acceder a esta dimensión subjetiva, la psique paga un tributo: el deseo del otro modela las imágenes de lo que se desea. Al apelar a este reconocimiento, al buscar asegurarse que el deseo recae en ese foco creciente de subjetividad, como fórmula de auto-representación y vivencia de uno mismo, se inaugura una relación de lucha por el reconocimiento. El deseo del Otro[14] está encarnado en las primeras vicisitudes relacionales del ser con los significantes fundamentales (pecho, voz y mirada, diría Aulagnier) en los que se expresan las relaciones de reconocimiento con la figura materna, pero sin agotarse en ellos. En el giro dialéctico por el cual el ser accede a otro registro de su subjetividad, el infante se enfila, sin saberlo, a un sistema sociocultural de significación, en el que la triangulación, arena central de la lucha por el reconocimiento del otro, aparece desde el inicio.

Foucault (1985: 5-6) dice que los códigos ordenadores de una cultura, es decir, aquellos que rigen su lenguaje, sus técnicas, valores, jerarquías y esquemas perceptivos, establecen un «sistema de los elementos», una tabla, un orden que se da a las cosas como su ley interior, una red secreta según la cual se miran los segmentos de realidad, los espacios de identidades, las semejanzas y las diferencias. Son las redes que han constituido el saber sobre las cosas, un orden a partir del cual pensamos y que cambia de acuerdo con los tiempos y las discontinuidades.

El discurso fundante de la madre ante su vástago se rige con estos códigos ordenadores de una cultura que crean una configuración relacional, un encadenamiento de significación que sostiene y atraviesa las cosas para plasmar una determinada formalización que posibilita articular, mediante el lenguaje, lo individual con un todo. Es una dimensión simbólica producida en una matriz sociocultural, la que sostiene el discurso materno y el sentido que éste le da las cosas. Aulagnier (1997: 178) afirma que «los términos padre, hijo, madre, antepasado, designan una función que sólo tiene sentido por la relación que se plantea entre un término y el conjunto de los términos del sistema de parentesco». Es decir, el sujeto singular, importante como soporte para los procesos de interrelación e identificación, es a la vez portador de una función identitaria que tiene sentido dentro del sistema de parentesco, que a su vez obedece de manera «universal» a la presencia articuladora de la ley exogámica de la prohibición del incesto

en sus diversas formulaciones culturales.[15]

Una madre con una psique que haya integrado suficientemente la vivencia y simbolización de la falta mediante el complejo de castración, le permite al niño[16] la convivencia familiarizada con triangulaciones que sirven para anunciar la posición del tercero. Para el niño todavía embarcado en la demanda del reconocimiento narcisista, estos terceros son intrusos que tratará de anular, negar, destruir. Desde las vivencias iniciales, el infante, en sus relaciones frustrantes con la madre, encuentra que hay un «un otro lugar» a la unidad dual, que aparece de manera disruptiva, displacentera, agresiva, en tanto que es una exterioridad —por más benigna que ésta quiera presentarse— que se resiste a las órdenes de la fantasía narcisista del infante en su grandiosidad y control omnipotente. La imagen totalizante en la que el niño intenta posicionar su sí-mismo se ve saboteada por el deseo elusivo de la madre. El niño es un cazador de la mirada y atención materna y la irrupción de una otredad que rompa el hechizo de la identidad del pensamiento narcisista produce dolor psíquico, odio, angustia y la movilización de las defensas.

La presencia de terceros-semejantes (pares), sin embargo, en la órbita de la relación madre-hijo, son los mensajeros de un «corte» en el equilibrio narcisista. Hemos señalado (Jibaja 1997: 328-329) que, en sus raíces, la angustia de castración empieza a jugarse cada vez que la figura materna expresa su deseo más allá de los intentos del niño por capturar su mirada,[17] es decir, «el corte» surgiría cuando el niño se percate de que no es el centro de atención y el deseo maternos. La angustia tiene una base económica en la estructura narcisista. Cuando el niño «cae» del deseo materno que sostiene su imagen identificante, lo que está en juego es la sensación de ruptura de la incipiente estructura simbólica del sí-mismo.

En este marco, la figura del padre, inicialmente, no está discriminada de otros objetos sustitutos que le son ofrecidos al infante y con los cuales se acompaña cuando no está con la madre. La relación del infante con el padre, a diferencia de su relación con la madre, no está signada por la necesidad y la simbiosis psicobiológica; está más bien condicionada por los patrones culturales. El padre puede aparecer ora como fuente placentera de juegos y compañía, ora como un par que le hace sombra a su objetivo de capturar en exclusividad la atención y el reconocimiento materno. Muy pronto, el niño percibe que la mirada de la madre también recae en el padre, que entre ellos hay una relación que lo incluye para algunas cosas y lo excluye para otras, a pesar de sus

protestas. Dentro del amor y el odio de la ambivalencia afectiva, los celos y la rivalidad son dos de los afectos principales que le dan color a las relaciones de objeto preedípico por la presencia y actividad de los semejantes-rivales (hermanos, «padre», otros niños, etcétera). Gradualmente, al acercarse a la experiencia edípica, la figura del padre es distinguida entre los objetos pares, al ir encarnando para el niño este otro escenario, que tiene el atributo displacentero de la exterioridad, que se interpone entre él y sus deseos por la madre. Este «otro escenario» representado por el padre tiene un código, un orden de composición del que el infante empieza a tomar nota porque encuentra que la madre, y lo que ésta le dice en sus relaciones de reconocimiento o de lucha por éste, se adscribe a ese ordenamiento en el cual la figura del padre —en las culturas patrilineales—[18] aparece como garante de la ley (Lacan 1984a, Aulagnier 1997).

En un segundo momento dialéctico de la formación del sí-mismo, el niño cae en cuenta que la figura materna se reconoce a sí misma al apelar a un otro que está más allá de ella: un tercero es objeto de su deseo. La madre ha investido «aquello» y en ese movimiento ha hecho aparecer la figura del Tercero[19] ante el niño. En «Aquel» hay una ley, un orden que ella obedece y le da sentido. El movimiento hacia el reconocimiento y la asunción del Tercero está acompasado por el ejercicio de la prohibición del incesto materno-filial en la subjetividad materna. En las culturas patrilineales, la ley paterna porta una doble prohibición: no sólo que el niño no poseerá a la madre, sino también que la madre no reintegrará al hijo a su seno (Lacan 1984a) Como portavoz del discurso cultural, la madre confronta a su hijo con el «corte», con el límite ineludible de que el hijo/a no es el objeto pleno, exclusivo de su deseo y de que su deseo de reconocimiento (el de la madre) está dirigido hacia un Tercero.

Recordemos que para Lacan (1984a: 539) la metáfora[20] paterna porta la ley del padre, que en su efecto significante se constituye en el organizador clave de la cultura. El deseo de la madre tiene como significante el «Nombre del Padre», como portador de aquello que la madre desea, el falo.[21] El «Nombre del Padre» se convierte en objeto de deseo porque es donde apunta el deseo materno, orden al que la madre se referirá para sostener la legalidad y el fundamento de lo que su discurso afirma. Al adoptar el deseo de la madre como significante de su propio deseo, el infante incorporará ese orden, que significa que el falo está en el Otro. Se sustituye el significante «falo» por la metáfora del «Nombre del Padre». En el curso de esta sustitución, el significante fálico deviene inconsciente en el sujeto. Poseer el falo es sustituido por poseer el «Nombre del Padre»,

significante que ubica al sujeto en una cadena o red de significaciones en la que el padre mismo se somete a la Ley. A partir de entonces el sujeto posee nombre propio, no tanto para designar su singularidad sino para metaforizar el «corte». La inserción en el inconsciente del deseo de tener el falo a través de la metáfora paterna, lo constituye en un sujeto deseante, abierto al desplazamiento («metonímico», diría Lacan) del significante de la falta que entonces buscará sustituciones simbólicas en su universo cultural

En nuestra comprensión dialéctica, la dimensión narcisista de la subjetividad posiciona al sí-mismo en el lugar que en ese momento lo constituye y asegura: la identificación con el falo de la madre. El mandato identificante es claro; el niño quiere ser el deseo del deseo materno. La ubicación imaginaria de las múltiples posiciones del sí-mismo protege al sujeto en ciernes de la separación, de la diferencia, del abandono angustiante… y, sin embargo, el deseo materno apunta a otro escenario, a un espacio de significaciones donde su deseo carga objetos en los que busca una variedad de relaciones de reconocimiento recíproco. Este segundo momento dialéctico resignifica la organización narcisista. Bajo la ley del no incesto, estructurante del sistema de parentesco de todas las culturas, el infante es confrontado con el «corte» o castración simbólica, enunciado por la madre a la manera de «no eres lo que deseo». La relación afectiva y de reconocimiento con la figura primaria que lo moldea narcisísticamente no lo reconoce como objeto pleno de su deseo. La madre busca a «Aquél» que aparece encarnado en el padre de la cultura patrilineal, un «Tercero» que ejerce la ley y goza de la madre, en el escenario de la realidad simbólica, orden que está más allá de la persistencia y el control imaginario del niño. De esta manera, se incorpora un « ¡no! » fundamental en el proceso de construcción de la subjetividad.

El infante se resiste, busca eludir la castración: utilizará tanto recursos creativos como defensas para intentar dominar o —en sus versiones más elaboradas— cautivar la mirada materna para mantener la organización narcisista. Sin embargo, el camino está demarcado. En este segundo giro dialéctico, el infante nuevamente se embarca en un movimiento negativo con el otro: su significación se presenta como una otredad que se halla fuera de él. Negación dialéctica que da inicio a la imbricación íntima de estos dos planos en un cruce a desnivel por el cual se conserva y mantiene en la dimensión narcisista el deseo materno como significante central, a la vez que el sujeto accede por la metáfora paterna al plano compartido de las significaciones socioculturales.

Estos cruces a desnivel estructurantes por los que transita dialécticamente la psique conservarán dos dimensiones de la subjetividad en estado latente, negativo, para el devenir consciente. Una, el registro corporal inmediato, las vivencias sensorio-motrices primarias, las mociones pulsionales en el ello, que permanecen actuantes en una dimensión subjetiva no accesible para el sujeto de la conciencia sino a través de sus derivados representativos. Otra dimensión de la subjetividad es la organización narcisista, que hemos venido describiendo y que, por su carga económica y de significación, persiste en sus intentos de devenir consciente, condición que logrará no antes de vérselas con el pilar de la dimensión sociocultural en construcción, el complejo de castración.

Detengámonos en el concepto de castración. Safouan (1977: 53, 124) plantea que la castración simbólica se manifiesta no sólo en las fantasías de mutilación o rivalidad, sino fundamentalmente en la función del «juicio de imposibilidad», en el sentido de que toda intención de volver a colocarse imaginariamente en el lugar prohibido, de ser el complemento-apéndice de la madre, expone al sujeto a la amenaza de castración. Frente a la insistencia del deseo hacia el objeto incestuoso, el juicio de imposibilidad no sólo censura reprimiendo el acceso a la conciencia de las fantasías inconscientes con atributos prohibidos, sino que fundamentalmente desafuera al sujeto de su posición grandiosa, de ser aquello que le falta a la madre para preservar la ilusión de su omnipotencia.[22]

La castración simbólica, que se manifiesta en el juicio «No, tú no eres eso que deseas ser», organiza al sí-mismo en su relación con sus objetos bajo este imperativo. Las representaciones del sí-mismo y de los objetos que en la dimensión narcisista planteaban la especularidad como forma de relación e intercambio, ahora en la dimensión sociocultural triangulan con el Tercero. Cualquier representación del sí-mismo en su tránsito a devenir consciente pasa por la mediación del Tercero interdictor que desaloja al infante del lugar del deseo materno y decreta la obligatoria separación entre el yo y el tú. Cualquier fantasía inconsciente que escenifique una relación del sí-mismo con un objeto prohibido y sea detectada por las sensibles antenas de la amenaza de la castración será censurada por el Tercero, ahora internalizado, representante de la ley paterna y garante del orden sociocultural.

La dimensión narcisista del psiquismo encuentra sus fronteras y límites al instituirse el juicio hegemónico de la castración, el cual opera a través de un no diferenciador; una instancia que imperativamente determina que el sí-mismo puede investir como objeto de

amor a la figura materna, pero con todos los sellos y filtros de la represión que prohíbe el goce incestuoso. El mencionado «no» simbolizante que deviene del juicio de la castración tiene el efecto de hacer aparecer una brecha fundacional en la institución del uno y del otro. El «no» simbolizante deja su marca diferenciadora en el paso estructural entre las dos dimensiones, narcisista y sociocultural,[23] en el constante interjuego representativo. Estas marcas de la castración simbólica se manifiestan:

- En la investidura de representaciones de la imagen del propio cuerpo, apareciendo como fantasías de un cuerpo marcado por heridas y laceraciones.
- En la condición subjetiva de una negación,[24] para que el contenido de una fantasía latente devenga en enunciado consciente.
- En la función de contracarga y censura de la represión, por la cual, ante la señal de angustia la representación narcisista cargada de deseos de fusión o destrucción, es obligada a someterse ante el juicio de imposibilidad.
- En la renuncia a la captura absoluta de la propia imagen en un ideal omnipotente.
- En la búsqueda de sustituciones significativas que lo acerquen a la promesa de un ideal futuro que jamás habrá de alcanzar.

En esta dimensión sociocultural del sentido instituido de las cosas, la formación del sí-mismo está anclada en los otros por la ley paterna. A través de ella se asume la interdicción, el afecto significante del «corte», que se traduce en el juicio ineludible de «no-ser» para el deseo del otro.[25] La castración simbólica se sostiene en un orden en el cual el principio organizador del deseo es la búsqueda sustitutiva del falo como significante del deseo de reconocimiento, bajo el enunciado sustitutivo y reparador: «no soy, pero puedo obtener».

En un tercer momento dialéctico de la formación del sí-mismo, el niño, en su búsqueda de sentido, apela a una identificación secundaria con la figura paterna que sitúa al sí mismo en relación con los otros en una triangulación interiorizada que, desde un centro de gravedad del inconsciente, determinará lo que el sujeto conozca afirmativamente de sí. La mediación del Tercero pertenece a una dimensión distinta a la de cualquier pareja narcisista. El par es un reflejo, un soporte intercambiable de las proyecciones diádicas del sí-mismo. La existencia del par es asimilable a las posiciones imaginarias del sí-mismo sin mayor detenimiento ante la condición de alteridad de ser otro. A diferencia del par —objeto de proyecciones e identificaciones totales—, en la

dimensión sociocultural el padre edípico es el representante de la Ley que dictamina pérdida y separación.[26]

A través de la relación de reconocimiento amoroso con «Un-padre» (Lacan 1984a: 559), el niño tiene la posibilidad de salir de la relación diádica en la que está adherido al deseo del otro y de verse a sí mismo desde otra posición, desde el lugar asegurado por las identificaciones con los roles secundarios e interdictorios de las figuras parentales. En efecto, la función paterna del padre real es principalmente mediar amorosamente entre el niño y su madre para ayudar a la renuncia de éste a la mirada narcisista totalizadora. El proceso afectivo —ora seductor, ora agresivo— y de reconocimiento recíproco con su figura paterna permite que el niño ceda y acepte que el padre es la pareja de la madre y que amar al padre y ser como él trae otras considerables satisfacciones (por ejemplo, la capacidad de tener algunos de los atributos que el padre posee); de esta manera, en la medida en que se identifica con los aspectos secundarios prohibitivos de la relación con él, se consolidan la ley que prohíbe el incesto y el parricidio en la cultura y la instancia del superyó.

En la lectura psicoanalítica clásica, Freud (1923) describe el proceso de identificación narcisista que implica la internalización en el yo de los aspectos secundarios de los objetos idealizados y prohibitivos, y reproduce la relación cotidiana que externamente se da entre el niño y sus padres. En otras palabras, los roles y funciones que los padres tienen con el niño —la constancia objetal, la contención de impulsos, el impartir guías, ideales, modelos y prohibiciones, así como reconocimiento y elogio— una vez internalizados, constituyen la instancia psíquica del superyó, que a partir de entonces se encargará de esas funciones:

> *[…] el superyó no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del Ello, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas. Su relación con el yo no se limita a la advertencia «Así —como el padre— debes ser», sino que comprende también la prohibición: «Así –como el padre— no debes ser»: no debes hacer todo lo que él hace, pues hay algo que le está exclusivamente reservado. (Freud 1923: 2713)*

El superyó[27] es un «monumento conmemorativo» (Freud 1923: 2721, 2727) de la relación de dependencia infantil ante sus figuras parentales, por el cual se conserva la

relación que el niño estableció con sus padres: por un lado el yo se somete al imperativo del superyó, a la vez que «vivir equivale para el yo a ser amado por el superyó».

Con el establecimiento del superyó aparece claramente la división entre lo inconsciente y el sistema consciente-preconsciente (Pcs-Cs), teniendo a la represión como el mecanismo central que ejecuta la diferenciación entre una y otra tópica. La represión secundaria no permite que las representaciones inconscientes se enlacen a las representaciones verbales que no tengan el visto bueno de la censura, y en consecuencia estarán incapacitadas de ser conscientes. Es así como la analogía freudiana del iceberg[28] entra en vigencia: gruesas extensiones de la subjetividad no son susceptibles de conciencia. La censura que se manifiesta con la represión, junto con otros mecanismos defensivos, irá determinando lo que el sujeto conozca de sí desde las afueras de la conciencia.

En este tercer movimiento dialéctico, el deseo del niño, en su búsqueda de gratificación y sentido, apela a una identificación secundaria con la figura paterna que le permita asumir, sin los airados reclamos y escisiones narcisistas, un nuevo registro de su subjetividad. El momento negativo de este tercer movimiento dialéctico lo constituye la relación mediatizante con la figura paterna, puesta en relieve ante el hijo por la investidura del deseo materno. Requiere constituirse a sí mismo como el padre, para ser reconocido por el deseo materno como un potencial portador de parentalidad y de la ley.

El proceso de identificación con el Tercero encarnado en la figura del padre tiene un elemento de partida: el narcisismo herido del niño. El movimiento decidido hacia el padre requiere una decepción fundante, una brecha o distancia simbólica entre el yo y el tú de la madre ante su hijo. La castración dictaminada por la Ley de la Cultura y claramente formulada por la madre ante su vástago es el disparador del proceso identificatorio con la figura del padre.

El mencionado proceso identificatorio determina dos condiciones importantes de señalar en la organización del sí-mismo:

- El funcionamiento de un conjunto de posiciones identificatorias superyoicas derivadas del modelo parental, que plantean relaciones asimétricas, hegemónicas, ante las otras mociones representativas del sí-mismo. Estas posiciones identificatorias ubican al sujeto de la reflexión en el lugar del Tercero, en el ojo de la mirada hacia sí mismo. Esta posición del sujeto, que en la clínica llamamos yo-observador, no deja de ser paradójica, porque se trata de un lugar de ubicación

«otro/sí-mismo» desde la cual el sujeto, potencialmente, se reconoce sin confundirse con otros aspectos internos de sí.

- La interiorización del complejo de representaciones que constituyen el superyó determina que el sujeto desconozca radicalmente gruesos sectores de su subjetividad al operar la represión en las afueras de su autoconciencia.

Como hemos descrito, en el tercer momento dialéctico estructurante del sí-mismo se despliega un nuevo movimiento negativo por el que la psique asume una dimensión sociocultural, una nueva coordenada de ubicación —que no cancela la coexistencia de otras posiciones de la psique en otras dimensiones de la subjetividad— en la que el infante, al ser desalojado de su identificación absoluta con los significantes del deseo materno, tiene un encuentro de reconocimiento amoroso con el otro, encarnado en «un padre». El encuentro intersubjetivo y la tensión por el reconocimiento del deseo del Tercero —con el otro que, en su relación con uno, es lo otro de uno mismo— permite el retorno a un sí-mismo que entonces se puede experimentar también, desde la posición «afuera/adentro» de la función objetivante del yo-observador.

Así, la dimensión sociocultural del psiquismo, en la que el tejido de composición del sí-mismo está articulada, permite consolidar el espacio intrapsíquico, mediante la asunción de la castración simbólica y la identificación secundaria con los roles simbólicos y funcionales de las figuras parentales, a la vez que generar el espacio intersubjetivo, el orden compartido simbólicamente con los otros. En ese espacio, el sujeto, en su relación con los otros, está en capacidad de tener conciencia y sentido de sí mismo, de sostener un discurso en primera persona, de diferenciar entre lo que es de uno y lo que es de los demás, de «ponerse en los zapatos del otro» sin quedarse atrapado en la imagen y la subjetividad adscrita al otro. Para el sujeto, este espacio simbólico-cultural no es sólo subjetivo ni completamente externo y objetivo; fundamentalmente, es el medio en el que se reconoce a sí mismo en la interacción con los otros y en el que se asume en la condición de miembro de un conjunto de categorías y clases que le brinda una fórmula identitaria, de elemento de una red de referencias que visibiliza, divide, une y organiza la realidad en una cultura dada.

La organización sociocultural, a la vez que una dimensión del psiquismo, también se plantea como una exterioridad, una realidad sociocultural. Es un orden instituido y sedimentado generacionalmente que está más allá de los sujetos que componen una

cultura en un momento dado. El sujeto, por el solo hecho de ser un miembro de esa red de sentido, adquirirá significados según la posición en la que se ubica en relación con los otros elementos de referencia del sistema. Las categorías de un orden dado tienen sentido en el conjunto de aquellas relaciones; en ese universo se asignan discursos, identidades, semejanzas y diferencias a la singularidad de los individuos y a los objetos de la realidad, y es a través de esos códigos y clasificaciones que los sujetos comprenden, disienten, producen instituciones compartidas o se alienan en el mundo en el que viven.

Para que ocurra este efecto, el sujeto, negando dialécticamente las dimensiones natural y narcisista, se deberá ausentar de sí mismo como singularidad irreductible, para simbólicamente estar representado por un nombre, un rol, una función, un número que se define por su ubicación dentro de los códigos de una cultura. Así, el cuerpo, las experiencias de vida, las relaciones interpersonales, los sentimientos, es decir, las dimensiones concretas, vivenciales, relacionales y singulares de las personas que estaban desde un inicio de la vida inmersas en los discursos que buscaban hacerlas inteligibles y le daban un orden excéntrico (v. g. ¿a qué niño le importa lavarse las manos antes de cenar?), son ulteriormente asumidas íntimamente por el sujeto.

La construcción identitaria del sujeto está anclada en los ámbitos intra e intersubjetivo porque existe un discurso sociocultural que es instituyente tanto del psiquismo como de los grupos humanos, a la vez que, son los propios individuos los portadores, productores y reproductores los que confluyen en esos discursos y prácticas sociales. La experiencia del sujeto en el ámbito sociocultural está expresada por las instituciones sociales, es decir, las instituciones concretas, materializadas de la práctica social (Estado, modo de producción, lengua, sistema de parentesco, etc.) y el modo en que los diferentes colectivos que conforman una sociedad le dan vida y sentido a esas instituciones concretas.

Las normas de un sistema «x» de parentesco son principios fundantes de las sociedades humanas, leyes que determinan un orden entre las relaciones sociales y se incorporan como un imperativo simbólico e imaginario en la base de la constitución del sujeto en su colectividad. No hablamos de universales rígidos, cada comunidad crea su propia cultura, en el modo en que va a simbolizar la prohibición del incesto y del parricidio, así como el desplazamiento del deseo hacia los objetos del mundo. Es crucial que la violencia de la interpretación de la figura materna sobre el mundo psíquico de su vástago esté constituida por la función articuladora de la castración simbólica para que el

Tercero posea la investidura de un otro interdictor con el poder de expulsar al niño del paraíso narcisista de las identificaciones totalizantes con el deseo materno. El tributo a la castración es lo que da derecho de membresía plena al orden socialmente compartido.

En contraste, aquél que repudia la castración simbólica, como es el caso del psicótico, se vivencia en un limbo en el que colisionan los planos natural, narcisista y sociocultural. Experimentando el colapso entre estos órdenes psíquicos, el sujeto psicótico reinterpreta el mundo delirantemente, confunde las representaciones de cuerpo con las palabras, posee un discurso que asegura la identidad con el falo materno y un radical rechazo a la ley paterna, y su saber no admite interlocutores válidos en las experiencias de verdad. Es el caso del magistrado Schreber (Freud 1910), que en el intento de repudiar la castración simbólica, su psique la hace retornar en lo real alucinado y delirante: literalmente, verá a su cuerpo asistir a una gradual transformación en mujer que durará hasta el final de los tiempos, sometido a la voluntad de un Dios tiránico, voluntad divina que dará «un nuevo orden al universo».

Concluiremos este capítulo diciendo que consideramos que el proceso dialéctico del sí-mismo que negativiza y articula dimensiones heterogéneas de la subjetividad abre, en el espacio epistemológico del psicoanálisis, la noción de un sujeto que toma conciencia de sí a posteriori de aquellos momentos clave que constituyeron su estructura subjetiva. El sí-mismo, como organización económica-tópica, también es entendido como el lugar donde el sujeto se vivencia y toma conciencia de sí. Anclado en una estructura biopsicosocial, el sujeto emprenderá un largo camino para el logro de una plena autoconciencia. Se trata de un camino trazado por la anticipación de sentido de los vínculos familiares, interpersonales y culturales, que el sujeto intentará resignificar mediante narrativas personales, familiares, históricas, míticas.

Notas del Capítulo 3

[1] Natural en el sentido de lo que somos al nacer como inmanencia no simbolizada, a diferencia de lo adquirido en y por la cultura; implica; en última instancia, la realidad material como alteridad radical no reductible al pensamiento. Entendemos por «orden natural» las predisposiciones hereditarias con las que el ser humano nace, el conjunto de acciones y respuestas físicas de tipo sensorial, afectivo o comportamental, así como el registro neurofisiológico y evolutivo de estas interacciones. [← regresar]

[2] Reconocerse no es una tarea inmediata; se tienen que dar de antemano las condiciones de encuentro, en un continuo en el que también se hallan las condiciones que promueven la desestimación y menosprecio. En este continuo entre reconocimiento y desestimación ocurre la lucha por el reconocimiento y los discursos de poder. En ese sentido, Honneth (1997: 28) sostiene que «el movimiento de reconocimiento, que subyace en la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflicto, separados unos de otros». [← regresar]

[3] Lo intersubjetivo traslada el centro de gravedad de un enfoque con premisas atomísticas en el que los individuos, con sus propios «mundos internos», se relacionan con otros individuos singulares adquiriendo formas externas de convergencia social a un enfoque en el que subyace la premisa de un lazo social constituyente e inherente a la condición humana, campo diferenciado de la suma de los individuos que la conforman. (Berenstein 2001, Benjamin 1996, Honneth 1997). [← regresar]

[4] Los teóricos de la Gestalt sostienen que las imágenes son percibidas como formas o configuraciones totales (gestalt) y no como suma de sus partes constitutivas. Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka descubrieron que la percepción es influida por el contexto y su sentido global, y que no puede ser extraída del conjunto, dado que fuera del contexto pierde todo su significado (Patterson 1978). [← regresar]

[5] «La conciencia de postura, movimiento y cambios en el equilibrio y el conocimiento de la posición, peso, y resistencia de objetos en relación al cuerpo» (Clayton 1973: 150). [← regresar]

[6] Sin embargo, para el infante, el objeto «madre» está en esta etapa muy lejos de ser concebido como otro sujeto, diferente y autónomo. [← regresar]

[7] Utilizamos el término 'narcisismo' cuando hablamos de la dimensión de las fantasías inconscientes propias del proceso primario freudiano, en la que se carga pulsionalmente a las representaciones del sí-mismo en su relación con las representaciones de objeto bajo el principio organizador de esta dimensión: el deseo de reconocimiento del otro. [← regresar]

[8] Negación en el sentido dialéctico. [← regresar]

[9] Para Aulagnier (1977: 80), el sujeto del inconsciente «es la auto-presentación en y mediante la cual el fantaseante se reconoce como respuesta y efecto de la interpretación que la actividad primaria forja del deseo del Otro, lo que equivale a decir […] [que] se constituye como imagen de la respuesta que se da al deseo proyectado sobre la madre, es puesta en escena de una relación». [← regresar]

[10] Kojéve (1975) sostiene que suprimir dialécticamente significa negar conservando lo suprimido, pues la

instancia suprimida es anulada sólo en sus aspectos contingentes del plano de su propia inmediatez, pero es conservada al estar mediatizada por la negación en un plano categorial más elevado. [**← regresar**]

[11] «[…] no existe desde un principio, una unidad comparable al yo […]. El yo tiene que ser desarrollado. En cambio los instintos (pulsiones) autoeróticos son primordiales. Para constituir el narcisismo ha de venir a agregarse al autoerotismo algún otro elemento, un nuevo acto psíquico» (Freud 1914: 2019). En nuestra lectura, el nuevo acto psíquico es el momento dialéctico del orden natural al narcisista, donde se cargan las imágenes especulares del sí-mismo. [**← regresar**]

[12] Ver secciones 4.2 y 4.2.1. [**← regresar**]

[13] De omnipotencia, porque es una figura que para el infante es continente de todos los objetos de satisfacción; de completud, porque su imagen aparece como una gestalt total y totalizadora ante el infante que sumido en su propia corporeidad era —a partir del ideal incorporado y en una lectura retrospectiva— trozos y fragmentos del dato sensorial. [**← regresar**]

[14] «Si dije que el inconsciente es el discurso del Otro (*Autre*), con una A mayúscula, es para indicar el más allá donde se anuda el reconocimiento del deseo con el deseo del reconocimiento» (Lacan 1984a: 505). [**← regresar**]

[15] El anonimato del genitor en la cultura na cuestiona la fórmula de triangulación del Edipo occidental como un universal, incluso más que la ausencia del rol interdictor del padre biológico en la cultura trobiandesa. En la cultura na, el sistema de parentesco es matrilineal y se conserva por severas reglas exogámicas que prohíben y castigan el incesto con la muerte. El sistema de parentesco de los na y de los trobiandeses comparte en la figura del tío materno la asignación a éste del rol interdictor, de autoridad y preservación del orden cultural (Pradelles 2000). [**← regresar**]

[16] Uso genérico del masculino. [**← regresar**]

[17] «El peligro es ahora la ausencia de la madre y en cuanto el niño la advierte, da la señal de angustia antes que llegue a establecerse la temida situación económica» (Freud 1926: 2863). [**← regresar**]

[18] En la cultura matrilineal de los trobiandeses, el tío materno, no obstante ser la figura interdictora, somete su autoridad al orden que la sustenta, orden en que le está prohibido por las reglas exogámicas de parentesco que goce sexualmente de la hermana. En la fórmula edípica occidental, el padre es a la vez figura sexuada e interdictora. Son los cambios culturales de las estructuras de parentesco, los que, en contraste con los usos particulares de cada cultura, permanecen invariables en la universalidad de la prohibición del incesto materno y del ejercicio de la ley por una instancia a la que se quiere eliminar o transgredir, pero que se preserva en sus distintas formas simbólicas y culturales (Pradelles 2000). [**← regresar**]

[19] Este Tercero que se menciona no es la figura paterna real, no se refiere a una persona u objeto concreto. Se trata de un sistema de referencias de significación, conscientes e inconscientes, investido por el deseo de la madre y que tiene, principalmente, una función interdictora que responde al modo en que una cultura ha organizado las relaciones de parentesco y la prohibición del incesto. [**← regresar**]

[20] La metáfora es la sustitución de un significante por otro quedando el primero en estado latente. [**← regresar**]

[21] Entendemos por falo al significante de la falta. El falo no es un objeto, tampoco el pene. En la lectura lacaniana, es el significante central que evoca la falta y que en su recorrido es generador de deseo. Ser el falo es ubicarse

imaginariamente en el lugar de la falta, ser aquello que le falta al otro. Tener el falo implica la renuncia a constituirse imaginariamente en el falo y abre el deseo de obtenerlo. Para Lacan, el significante del Nombre del Padre es el portador del falo (Lacan 1984a, Fages 1973, De Waelhens 1973). [**← regresar**]

[22] «El juicio de imposibilidad indica entonces que la ley de la prohibición del incesto (o el significante que la representa: el nombre-del-padre) funciona en el inconsciente como limitación impuesta a la «umbilicación» primera por no decir «natural» del ser del sujeto en el fantasma» (Safouan 1977: 55). [**← regresar**]

[23] «El contenido de una imagen o un pensamiento reprimidos puede pues, abrirse paso hasta la conciencia bajo la condición de ser negados» (Freud 1925: 2884). [**← regresar**]

[24] Freud (1925) sostiene que un contenido inconsciente se puede abrir paso al sistema pre-consciente-consciente (Pcs-Cs), esquivando la represión, con la condición de ser negado (por ejemplo: «Nunca quise herirte»). [**← regresar**]

[25] Lo desorganizante del «No-ser» en la dialéctica del deseo de ser reconocido por el deseo del otro es vivenciado en una gradiente de afectos como angustia, vergüenza, humillación, odio, tristeza, etc., que se experimentan de manera distinta por hombres y mujeres. La magnitud y movilización de estos afectos, la adherencia del plus libidinal sobre las cargas tanàticas de la investidura de la instancia del sí mismo, la utilización de defensas primarias y secundarias, así como la producción de los roles y antagonismos de género en una cultura, son factores cruciales en las diferentes maneras de expresión de los conflictos psicodinàmicos y la formación de identidades. [**← regresar**]

[26] En las zonas de intersección entre el plano narcisista y el sociocultural de la psique, la producción fantasmática del sí-mismo no logra anular al tercero en su alteridad; el significante de la castración es operativo y aparece ora como agente persecutor, ora como laceraciones en el cuerpo, ora como múltiples signos de no reconocimiento, etcétera. [**← regresar**]

[27] Freud señala las dos raíces del superyó que en nuestra lectura dialéctica las interpretamos en relación con los dos momentos estructurantes destacados a lo largo de la exposición, a saber, la formación de la gestalt del sí-mismo como organización intersubjetiva y la triangulación edípica. [**← regresar**]

[28] La figura del iceberg es una imagen que suele darnos la impresión de que el inconsciente está en las profundidades y la conciencia en la superficie. El riesgo de una analogía tan difundida es fijarnos a esa sola lectura, cuando, por ejemplo, con no poca frecuencia, lo inconsciente está tan en la superficie que su carácter de pre-visibe es un disfraz de banalidad ante la censura. [**← regresar**]

Capítulo 4

El sí-mismo y el uno-mismo

Nuestro propósito en el presente capítulo es describir la manera en que el sí-mismo está organizado como una tópica metapsicológica, presentando sus características, sus relaciones intersistémicas, así como la delimitación conceptual de la suborganización denominada uno-mismo. En un segundo momento analizaremos al sí-mismo como espacio de articulación dialéctica entre una lectura tópica, económica y dinámica del psiquismo, y otra de sentido.

4.1. El funcionamiento tópico del sí-mismo

La tópica estructural freudiana descrita particularmente en *El yo y el ello* y la organización del sí-mismo expuesta en la presente exposición no pertenecen a un mismo horizonte teórico. El funcionamiento tópico y económico del yo y su relación con el ello y el superyó son congruentes con los códigos que componen la noción del «aparato psíquico» como interpretación naturalista de la estructura intrapsíquica, expresada mediante el lenguaje biologicista, mecanicista, termodinámico propio de la metapsicología freudiana. En contraste, la lectura de una dialéctica intersubjetiva, que tiene su propia tabla de ordenamiento conceptual, y que ha sido destacada a lo largo de nuestra exposición, es foránea al yo estructural para que éste sea el horizonte apropiado para el advenimiento del sujeto, intérprete de su sí-mismo en una cultura. Desde esta perspectiva, el sí-mismo no es reductible al yo freudiano, aun con los aportes de las teorías de las relaciones objetales. Considerando lo dicho, en este capítulo intentaremos explicitar la comprensión dialéctica de un sí-mismo que, siendo una estructura tópica-energética, a la vez se pueda constituir en el espacio en cual el sujeto advenga en capacidad de interpretar su propia autoconciencia y la relación con los otros en una realidad cultural compartida.[1]

Vamos ahora a dar paso a la descripción de una situación cotidiana para ir presentando nuestra visión del funcionamiento del sí-mismo.

Tuvimos la ocasión de observar una situación familiar que, por ser cotidiana, bien hubiera podido pasar desapercibida. Estábamos esperando a un amigo en la sala de su casa. Desde allí se podía ver y escuchar a su hija adolescente, Daniela, que se encontraba en el estudio, hablando por teléfono con un tono de voz muy animado y divertido. Valga la aclaración de que era muy difícil llegar a precisar lo que decía; sin embargo, registramos su tono de voz, sus gestos y su actitud en general. Observamos que su actitud en el teléfono era relajada, estaba muy animada y risueña, como una persona que comparte con otra de entera confianza confidencias un tanto traviesillas. Sus gestos y ademanes reforzaban lo dicho, especialmente los movimientos de sus manos: se cogía la cara y jugaba con su pelo. Estando ella aún en el teléfono, la hermana menor entró al estudio. Al parecer le pedía algo. Al principio Daniela no le hizo caso, hasta que cambió su ceño y, luego de cubrir el teléfono, se inclinó bruscamente hacia la hermana con el dedo extendido señalando y mirándola fijamente. El timbre de voz era alto, conciso e imperativo. La hermana menor salió del estudio molesta con Daniela, y ella volvió a hablar por teléfono exactamente con la misma actitud divertida y risueña de hacía unos instantes. Unos minutos después el padre entró al estudio. Daniela ya había terminado su conversación telefónica y al parecer estaba haciendo sus tareas. Intercambiaron frases. Esta vez Daniela tenía un tono de voz dulce e inocente. Coquetamente, se acercó al padre y le dio un beso en la mejilla. Acto seguido, Daniela y el padre salieron del estudio. Al vernos, ella saludó con la actitud gentil y ensayada del trato a los visitantes amigos de sus padres.

Queremos hacer notar en este relato que Daniela mostró marcados cambios de actitud, gestos, tono de voz, postura y estilo comunicativo en cuatro ocasiones durante un lapso no mayor de diez minutos. Nos preguntábamos ¿es que el comportamiento de Daniela debería sorprendernos?, ¿acaso es inusual?, ¿tendríamos que alertar al amigo diciéndole que su hija tiene un severo caso de personalidad múltiple?, ¿se tendría que determinar cuál de todas esas personalidades es la auténtica Daniela? O, por el contrario, ¿hay algo en ella que no esté dentro de lo esperado y lo convencional en la conducta de una persona? Es evidente que, más allá de una abultada cuenta telefónica a fin de mes para nuestro amigo, la conducta de su adolescente hija no tiene nada de inconveniente. Daniela posee una continuidad en la percepción de ser ella, aun cuando expresa aspectos

de sí contradictorios y yuxtapuestos.

La forma en que tienen acceso a la conciencia los diferentes aspectos que constituyen nuestra subjetividad no nos es ajena a la experiencia cotidiana de nosotros mismos. Una atenta introspección a la vivencia de ser uno mismo nos devuelve una imagen compuesta por una multiplicidad de voces internas que nos hablan íntimamente. Esta afirmación no debería tomarnos por sorpresa; estamos familiarizados con la idea de la multiplicidad de nuestra mente. Freud nos acercó a la experiencia interna de lo inconsciente, dimensión subjetiva que alberga tanto los aspectos más sublimes como los más violentos de nuestro sentir. Así mismo, la formulación estructural del aparato psíquico que distingue tres sistemas de funcionamiento disímiles: yo, ello y superyó, es quizá la manera más divulgada de comprender la mente humana como separada en instancias cualitativamente diferenciadas.

Los procesos de síntesis del yo y las características neurofisiológicas del acto de tomar conciencia presentan dificultades para diferenciar los variados tonos con que nos hablan los múltiples aspectos del sí-mismo. En el funcionamiento cotidiano de nuestra mente existen cambios repentinos de estilos comunicativos, afectos, gestos, postura, tren de pensamientos, etcétera, que para cualquiera de nosotros no es motivo de alarma: podemos tener diferentes actitudes, diferentes miradas, diferentes rostros que comunican mensajes distintos de un momento a otro. Es el caso de los afectos, éstos le dan color y matices a nuestros pensamientos y actitudes. Por el contrario, lo que sí podría causar extrañeza sería una persona que siempre tuviera un tono neutral para expresar las múltiples situaciones emocionales: una especie de «síndrome de relator de noticias» de antaño, es decir, la misma actitud neutral y sobria sea para expresar una situación dolorosa, sea para dar otra, de desbordante alegría.

Expresiones como «y me salí de mis casillas», «perdí el control», «me salió lo bestia», «me desesperé», «no quería llorar, pero… mis nervios me traicionaron», «no podía dejar de reírme», «me reventó que», etcétera, son formas de comunicar, coloquialmente, que determinados estados afectivos intensos han irrumpido en el centro de nuestra conciencia y han tomado el dominio de nuestras acciones y pensamientos. Es como si hubieran apartado al aspecto más centrado y reflexivo del individuo, y por algunos momentos lo embargaran los afectos de cólera, tristeza, alegría, celos y ternura, hasta que pasado un lapso regresara «uno mismo» y desplazara los afectos no esperados. No estamos necesariamente hablando de los afectos aceptados y asumidos por nosotros

en determinado momento, sino de los que han irrumpido, a pesar nuestro, ¡«sacándonos de nuestras casillas»!

Escuchar el discurso con detenimiento permite percibir cómo las diferentes voces internas hablan a través de «uno».[2] La propuesta de la asociación libre psicoanalítica de no censurar ningún contenido que venga a la mente despliega un escenario para los diferentes afectos, fantasías, sueños, restos diurnos, rasgos de carácter, defensas, etcétera, que vienen a ocupar el centro de la escena consciente, sea por lapsos cortos o prolongados, furtivos o constantes, de manera quieta o agitada. La disociación instrumental del analizando, por la cual un aspecto del yo puede observar a otro aspecto experiencial, permite que el sujeto pueda empezar a descubrir que, lejos de la ilusión de ser siempre uno en su intimidad, él es varios, y que múltiples posiciones del sí-mismo quieren hacerse escuchar.

Los diferentes procesos subjetivos que tienen acceso al foco de la conciencia del sí-mismo se turnan, uno a uno, para tener la luz del escenario del sistema conciencia y del lenguaje articulado. Algunas «voces internas» son más familiares y predominantes que otras, que pueden mas bien presentarse completamente ajenas y extremas a la imagen usual de uno. Otros aspectos están encubiertos y solo dejan entrever su existencia. Es como si en «el teatro de la mente»[3],[4] hubiera varios personajes tras bambalinas —unos con un tren de pensamiento asequible a ser escuchado; otros reprimidos por la censura, buscando díadas de compromiso para desplazarles sus deseos—, pero que al momento de salir a escena sólo pudieran hacerlo uno a la vez. Muchas veces las voces se intercalan rápidamente en un gran barullo: «estoy confundido», solemos decir.

A la manera de una superficie calidoscópica, el sí-mismo cambia de configuración de acuerdo con un foco organizador que emerge en un determinado momento en el sistema percepción-conciencia para, en un lapso siguiente, mostrar otra de sus facetas. Esta propiedad calidoscópica del sí-mismo es la que destaca Eisnitz (Tyson 2000: 146) cuando afirma que

> *[...] la constancia del self no implica una visión consistente y generalmente estable del propio self, como podría parecer. Se trata más bien de una gestalt total que idealmente posee un trasfondo organizativo básicamente positivo y en el cual hay una amplia serie de imágenes específicas del self conscientes e inconscientes. Cualquiera de ellas puede convertirse en el foco organizador en*

cualquier momento dado.

Con esta perspectiva, sin embargo, la sucesión de imágenes del sí-mismo podría aparecer como el pasar de las hojas de una revista que se pierden en una rápida presentación, sin una organización que dé cuenta de su funcionamiento y de las relaciones entre sí. Contrastando dicha impresión consideramos que el sí-mismo es un sistema biopsicosocial con elementos heterogéneos que se relacionan entre sí en un patrón de funcionamiento que cabe recordar posee una base neuronal y neurofisiológica a la que nos referiremos de manera sumaria, a través del concepto de sí mismo neural de Damasio (1997: 262-271).

Antonio Damasio (1997), desde las neurociencias, plantea que para que una persona tenga conciencia de sí misma se debe dar una continua reactivación de una memoria disposicional o de representaciones de acontecimientos clave y de hechos categorizados que definan la identidad de una persona: hechos de la biografía individual, gustos y preferencias, usos y costumbres, acciones y rutinas, actitudes y formas de reacción ante situaciones sociales, etcétera, a la manera de un archivo personal establecido en las capas corticales de varios sitios cerebrales.

Este mismo autor (Lemonick 1995) sostiene la existencia de una estructura neural de interconexión, una suerte de conjunto de estaciones de intercambio que brindan y correlacionan información entre grupos neuronales distribuidos en zonas corticales y subcorticales. Las denomina «zonas de convergencia», en contraste con la idea de una única entidad que centralice toda la información.

Así, la noción de toma de auto-conciencia que nos presenta Damasio implica que para tener acceso a un recuerdo en un área cortical temporal, las zonas de convergencia se encargan de los nombres de las personas, animales y objetos, mientras que en otra área del córtex frontal otras zonas de convergencia se encargan del ensamblaje de los verbos y de la sintaxis, y a la vez otras zonas subcorticales están encargadas de las emociones involucradas en tal recuerdo, etcétera. La toma de conciencia de un estado del sí-mismo, sostiene Damasio (1997: 266-267), «es la reactivación interminable de imágenes actualizadas acerca de nuestra identidad […] es un estado referencial, evanescente, tan consistente y continuamente reconstruido que el interesado siempre ignora que está siendo re-fabricado, a menos que algo resulte mal en la reconstrucción».

Para responder un «¿cómo estás?», Damasio plantea la existencia de una sensación

corporal de fondo, es decir la representación fluida, imparable, del estado corporal que permite al sujeto contestar si en efecto se siente bien o no. Esta es una operación compleja porque el cerebro tiene que coordinar las conexiones neuronales de múltiples representaciones corporales distribuidas en varias capas corticales (ínsula, región parietal) y también en el sistema límbico, hipotálamo y tallo cerebral, además de articular representaciones corporales que pertenecen a la memoria disposicional, con otras representaciones en curso, es decir a aquellas que están sucediendo ahora. Una falla en esta articulación de la sensación corporal de fondo es la que se produce, por ejemplo, en las personas con miembros fantasma, la información corporal no se ha actualizado. Igualmente aparece en personas (anosognòticas) como el caso que refirió Oliver Sacks en *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, en las que están alteradas precisamente estas conexiones neuronales entre las múltiples representaciones de cuerpo (Damasio 1997: 175-180).

Además de la memoria disposicional, Damasio entiende que la toma de auto-conciencia está relacionada con un segundo conjunto de representaciones, aquéllas referidas al cuerpo. Estas representaciones corporales constituyen la base de la subjetividad. Las representaciones corporales de un individuo están conectadas a las imágenes de las personas y los objetos en lo que se denomina estados del sí mismo.[5] Las imágenes de personas u objetos de la experiencia hacen que el cerebro reaccione al ser transmitidas a diferentes núcleos subcorticales como la amígdala o el tálamo, y también a regiones corticales que contienen la memoria disposicional para responder a ciertos tipos de señales. En consecuencia, las imágenes del entorno con las que se interactúa inducen cambios en el estado del organismo que alteran temporalmente la imagen corporal, cambiando la configuración en un nuevo estado del sí mismo.

Las últimas referencias neurofisiológicas ponen de manifiesto la correlación entre las diferentes dimensiones del sí-mismo. La sucinta descripción que hacemos de los trabajos de Damasio sobre la base neural del sí mismo corresponde a lo que hemos denominado, en el inicio del tercer capítulo de nuestra exposición, «el orden natural»; en este caso, aquellas disposiciones fisiológicas, neurológicas y bioquímicas que responden a la constitución de nuestro organismo biológico y que generan un registro neural, sensorial, visceral, de interacción con otros cuerpos, orden que será dialécticamente asumido y significado por la formación del sí-mismo.

Señalado esto último, y entendiendo que no es nuestra meta hacer corresponder

palmo a palmo las funciones neurofisiológicas con los conceptos psicoanalíticos, continuaremos con nuestra tarea de describir el funcionamiento del sí-mismo como tópica metapsicológica.

Vladimir Nabokov (Bromberg, 1996: 515) escribió a la edad de 24 años: «Antes, yo estuve dividido en millones de seres y objetos. Hoy soy uno; mañana me dividiré otra vez… Pero sé que todo fueron notas de una sola y misma armonía». La cita del autor de «Lolita» nos brinda un *insight* poético del esfuerzo de síntesis del ser humano por organizar la identidad personal teniendo en cuenta la confederación o asamblea de díadas relacionales con la que está construida la subjetividad. Esta síntesis personal, como sabemos, es muchas veces precaria y susceptible a la disociación patológica.

Avancemos ahora en la tarea de describir las relaciones al interior del sí-mismo. A la instancia organizativa del sí-mismo la llamaremos uno-mismo. El uno-mismo es una sub-organización diferenciada en el sistema del sí-mismo, que administra el foco de la conciencia, que sabe y siente acerca de sí y de su entorno al hacer uso de las propiedades del proceso secundario y del principio de realidad. Igualmente, el uno-mismo, si bien tiene funciones en la esfera consciente y un rol articulador del funcionamiento del sí-mismo, sus raíces están en el núcleo libidinal y más espontáneo de éste, ahí donde se experimentan las mociones pulsionales y el deseo de reconocimiento de los otros.

Utilizaremos una analogía para entender el rol del uno-mismo dentro de la organización del sí-mismo:[6] el director («uno-mismo») de una orquesta («sí-mismo») conoce hasta cierta extensión a sus músicos y los diferentes talentos de éstos para interpretar sus respectivos instrumentos (representaciones del sí-mismo). Las melodías compuestas por el conjunto de ellos tendrán una singular y emergente cualidad sonora, en la que los diferentes músicos se sienten aceptados y reconocidos dentro de la orquesta. No siempre es el caso que el rol del uno-mismo se presente sin dificultades. Nos podemos imaginar ahora una orquesta donde los músicos de los instrumentos de percusión desconfían tanto de la capacidad del director para dirigirlos como del talento interpretativo de algún sector de ellos, digamos los músicos de los instrumentos de viento. Temeroso por la influencia de los músicos de percusión, el director relega a los músicos de viento y sólo utiliza instrumentos de percusión en la composición musical. Más allá de una pieza musical monocorde, el conflicto se hace más evidente cuando, cansado de ser relegado, al primer descuido uno de los músicos de viento se lanza a tocar un solo y pone en aprietos al director y a toda la orquesta. Mediante la analogía podemos

percatarnos de que existen una serie compleja de relaciones al interior del sí-mismo.

La analogía presenta al uno-mismo como director de la orquesta. Pero hay un detalle que la imagen no capta: el uno-mismo cumple la función de dirección, mas no de personificación. El uno-mismo no tiene rostro, no tiene una auto-imagen determinada, puede tomar la figura de una díada, pero no tiene una imagen fija. A la manera de una composición gestáltica, el uno-mismo es el fondo, la pantalla de alguna díada que entonces se constituye en la figura del foco de la conciencia.[7]

No deja de llamarnos la atención que el sí-mismo esté constituido, en gran medida, por auto-representaciones y que, sin embargo, en nuestra práctica observemos que la instancia organizativa del uno-mismo no posea una o algunas imágenes propias que lo representen y, mas bien, se defina por las funciones que realiza. Teniendo el rol de asimilar, diferenciar, articular, mediar, acompasar a una multiplicidad de díadas relacionales y a sus correspondientes posiciones identificatorias, las que discurren en el foco de la conciencia, el uno-mismo no posee una imagen propia más allá de aquellas que dispone en su acceso a la memoria disposicional. Quizás la necesidad de establecer relaciones constitutivas con el otro a través de identificaciones fusionales primarias manifieste una configuración biopsicosocial de origen que hace que la especie humana, ante la carencia de una auto-imagen definida, actualizada desde el fuero interno, sensorialmente palpable, busque capturar en el otro, la propia imagen: búsqueda inagotable y evanescente, son muchos los rostros los que discurren y se proponen, todos tratando de esconder las ansiedades y vacíos constitutivos del sujeto.

Volviendo a los roles que desempeña el uno-mismo, cuando éste se puede desenvolver con plasticidad, el sentimiento del sujeto de estar centrado, equilibrado y autodirigido es el estado cognitivo-afectivo predominante.[8] Un individuo configurado por el uno-mismo con un grado considerable de integración de sus diferentes facetas, se vivencia y autopercibe, extendiendo la analogía de la orquesta, como «el director de su subjetividad». Alguien reflexivo, capaz de manejarse entre los diferentes estímulos externos con una direccionalidad propia, conservando la capacidad de resonar afectivamente poniéndose en el lugar del otro, a la vez que estando receptivo a sus propias emociones, en virtud de la capacidad de mantener claros límites entre lo que son sus auto-representaciones y las de los demás.

Un terapeuta que durante la sesión logra captar estados de ánimo y conexiones de sentido con el paciente, a la vez que puede estar atento a los afectos o fantasías

despertados en la contratransferencia sin dejarse asimilar, rechazar, abrumar o llevarlos al acto por éstos, es el ejemplo de una persona que está, en un lapso dado, configurado por el uno-mismo con un grado de integración de sus diversos procesos mentales, a la vez que con la capacidad de una disociación instrumental en relación con éstos. En esos momentos parafraseando a Bion, el terapeuta no tiene memoria (disposicional) ni deseo para autodefinirse ante el paciente. El rol del terapeuta es precisamente convertirse en ese telón de fondo que le ofrece el uno-mismo. Sin un rol o rostro fijo, puede constituirse en aquello que la transferencia y la contratransferencia le asignan y en la plenitud de su función terapéutica, logra desalojarse de estas auto-imágenes para entonces producir la interpretación.[9]

Distinguimos tres formas de relación en la organización del sí-mismo: funcionales, transaccionales y estructurales.

a) Relaciones funcionales

Las relaciones funcionales están referidas al modo en que el uno-mismo se relaciona con las distintas posiciones del sí-mismo. Las personas no solemos estar la mayor parte del tiempo en un estado emocional reflexivo y balanceado, sino que dejamos —voluntaria o inconscientemente— que aparezcan diferentes procesos psíquicos vivenciados desde múltiples posiciones del sí-mismo: impulsos, afectos, sentimientos, defensas, actitudes, pensamientos críticos, ironía, humor, etcétera. Es decir, estas relaciones son las que se establecen entre el uno-mismo y las distintas posiciones del sí-mismo desde las que se viven los impulsos, pensamientos, defensas, etc.

Recordemos que una posición del sí-mismo, en un momento dado, implica una díada relacional en la que se configura una auto-representación a través de la cual el sí-mismo se significa como agente de deseo o de conflicto en un modo de relación con el objeto. La aparición del afecto cólera, por ejemplo, implica una díada teñida del afecto cólera en la que el sí-mismo se posiciona y establece un rol con el objeto de la díada «colérica». Igualmente, la presencia de una defensa como la del control omnipotente expresa la existencia de una díada relacional defensiva por la cual el sí-mismo asume una posición, la auto-representación «sí-mismo controlador», y establece un vínculo sado-masoquista con un objeto «desobediente», por ejemplo. La complementariedad relacional puede hacer que la posición del sí-mismo y la del objeto sean intercambiables o cambien de fines activos a pasivos, haciendo que, en otro momento, la posición identificatoria sea la

de un «sí-mismo desobediente» ante un «objeto controlador».

La capacidad del uno-mismo de lograr una disociación instrumental u operativa[10] en relación con estos otros aspectos o estados de la subjetividad varía según un sistema de umbrales distribuido en un continuo que va de la disociación con un bajo umbral a la disociación con un alto umbral. Un sí-mismo con umbrales de disociación operativa «bajos» en relación con sus afectos, defensas o representantes pulsionales, dada una situación de impacto, se expresará en que el «uno-mismo» se sienta avasallado por éstos. Cuando uno o varios afectos intensos o antagónicos, síntomas, rasgos de carácter o alguna modalidad defensiva ha tomado el control dentro de la organización del sí-mismo, desplazando al uno-mismo como ordenador, la sensación interna es de conflicto y/o resignada complacencia con aquel aspecto que ha tomado el control del sistema del sí-mismo, y entonces lo que hablaría a través del uno-mismo serían los otros elementos del sistema que presionan por ejercer su influencia y apropiarse del sentir y pensar del conjunto. La analogía del «golpe de estado» a un presidente constitucional debilitado sugiere de manera figurativa lo que intentamos explicar. Umbrales demasiado altos, en el otro extremo, pueden impedir el acceso de contenidos emocionales necesarios para que el uno-mismo se pueda ver enriquecido por su mundo interno, y generalmente está influenciado por algunas defensas que impiden una resonancia más flexible.

En Daniela nos encontramos con un uno-mismo en estado de asimilación[11] de sus afectos y pensamientos, una disposición lúdica, rasgos histriónicos, quizás alguna maniobra defensiva, etcétera. Vemos en ella un ritmo en el cual las posiciones de su sí-mismo se van sucediendo unas a otras. Cuando «Daniela-en-el-teléfono» está en el centro de la gestalt representativa del uno-mismo se configura una representación animada y relajada de sí misma, establece un tipo amical de relación con el otro que está acompañada de un componente afectivo lúdico. No existe disonancia ni angustia entre la posición identificatoria del sí-mismo y el uno-mismo. En ese momento, las otras díadas relacionales están fuera del umbral necesario para tener acceso al foco perceptivo de la conciencia.

b) Relaciones transaccionales

La manera secuencial en que tomamos conciencia determina que haya una sola posición identificatoria en el escenario, en un momento dado. En esta secuencia lineal, un aspecto sigue al otro. La experiencia de tomar conciencia, en este sentido, es una puesta en

escena en la que en un momento dado se logra integrar las diversas informaciones advenidas de las diferentes partes que articulan los procesos afectivos y cognitivos.[12] Las posiciones identificantes desde las cuales habla el uno-mismo se turnan el foco de la conciencia, de acuerdo con una secuencia concertada entre el preconsciente y el inconsciente. Dicha secuencia está basada en un sistema de relaciones de transacción determinadas a su vez por a) la frecuencia, es decir, el uso o facilitación de la conexión entre una díada y otra; b) al afecto con el que está enlazado; y c) la afinidad o antagonismo asociativo con que se relacionan. A la vez, las posiciones tienen que alcanzar cierta magnitud para entrar en el escenario de la conciencia. Las posiciones identificatorias se pueden ensamblar, mezclándose las díadas relacionales entre sí para conseguir sus fines.

En la situación descrita con Daniela observamos que hay un marcado contraste de posiciones identificatorias entre «Daniela-en-el-teléfono» y «Daniela-hermana-mayor». La aparición de la segunda sólo ocurre cuando interviene la hermana menor y le demanda su atención. El contraste de afectos y actitudes es claro. Esto nos sugiere que la díada «Daniela-en-el-teléfono» podría estar más cercana a un juego de transacciones más «facilitada» con la «Daniela-coqueta-con-papá» que con la «Daniela-hermana-mayor», que tendrían una conexión de menor frecuencia entre sí. En el discurso de Daniela podemos notar efectivamente una secuencia fluida de actitudes amicales y disposición lúdica con aspectos correspondientes de la díada de afectos y actitud seductora. La frecuencia de transacciones es más alta entre estas dos díadas que la que tiene con la díada «Daniela-hermana-mayor» que aparecería en el discurso a partir de ciertas condiciones que no están en directa relación con las dos primeras. Las transacciones entre las díadas y posiciones del sí-mismo configuran rasgos caracterológicos, complejos sistemas defensivos, formaciones de compromiso, etcétera.

c) Relaciones estructurales

A nivel intrapsíquico asumimos la lectura estructural freudiana de la segunda tópica, pero postulamos una instancia metapsicológica diferenciada, el sí-mismo. Observamos que las relaciones estructurales ello, yo y superyó tienen un alto grado de abstracción teórica como instancias impersonales y funcionales en contraste con el plano del sí-mismo, más cercano a la experiencia cotidiana de uno. Es de resaltar que varias de estas relaciones estructurales, sin embargo, se pueden observar en funcionamiento en el

espacio psíquico del sí-mismo. El ello pulsional desde los «extramuros» de la organización del sí-mismo es una fuerza constante generadora de afectos y representantes de pulsión que, al penetrar en el sistema representacional del sí-mismo, promueve la aparición y acción de estas mociones, ahora adscritas a las díadas relacionales y a las diferentes posiciones identificatorias de un sí-mismo en relación con los otros y los objetos. De hecho, la organización del sí-mismo se extiende mediante sus diferentes representaciones en las instancias del yo y el superyó, manteniendo para el foco de la conciencia un grado de articulación, integración y continuidad en el tiempo.

El espacio del sí-mismo es un territorio en el que se pueden vislumbrar las relaciones estructurales del ello, el yo y el superyó. Las díadas relacionales son las fibras que constituyen el tejido de las instancias yoicas y superyoicas de la tópica estructural. Las fantasías inconscientes que provienen de las mociones pulsionales del ello y se escenifican como díadas relacionales determinan que el sí-mismo se auto-represente teniendo como referente identitario el deseo de reconocimiento del otro. Estas posiciones, en las que el sí-mismo se representa como agente del deseo en relación con un objeto, se someten a la censura superyoica que prohíbe fantasías incestuosas y parricidas asociadas en última instancia a fantasías de fusión total y destrucción. La entrada en vigencia de la triangulación edípica, a través de las funciones del superyó se instrumentalizan verbal y fantasmáticamente en las díadas representativas del sí-mismo desde una posición de tercero que ejerce las funciones parentales interiorizadas. Las díadas que corresponden al superyó se relacionan desde una categoría asimétrica, de preeminencia sobre las díadas que provienen del yo o de las representaciones derivadas del ello siguiendo los patrones interiorizados de las relaciones estructurales.

Vamos a ejemplificar lo mencionado con un caso. Luis viene a consulta por tener conductas explosivas; el factor precipitante es que tuvo una pelea con el guardián de un bar y pasó algunas horas en la comisaría del distrito. Los eventos preocuparon a la familia, lo que determinó que finalmente Luis buscase ayuda. Las sesiones de terapia, iniciadas a insistencia de la madre, Luis las asume con actitudes de resignación, desinterés y afecto pasivo-agresivo. Así mismo, sus estudios y actividades deportivas habían perdido total interés y, a pesar de las promesas de retomarlas, su situación académica y sus compromisos deportivos estaban seriamente postergados. Sólo mostraba satisfacción saliendo con sus amigos para pasar el rato y, entre otras cosas, fumar marihuana.

Se observan en el sí-mismo de Luis por lo menos tres díadas relacionales que tienen correspondencia con las relaciones estructurales ello-yo-superyó.[13] Las díadas especifican algunas de las múltiples facetas que Luis muestra en sus vínculos.

Una es la díada que configura la posición de un sí-mismo impulsivo, rebelde, explosivo, beligerante, que se vincula con representaciones superyoicas de un objeto paterno autoritario y descalificador. El uno-mismo de Luis asimila con un bajo umbral la díada relacional de beligerancia, porque inconscientemente está identificado con el fantasma parricida-padre castrante de la situación edípica, y se manifiesta en situaciones de confrontación con figuras de autoridad a las que desvaloriza.

El uno-mismo de Luis no está todo el tiempo asimilado a la mencionada posición beligerante; esta díada irrumpe bajo determinadas condiciones en las que el disparador es sentirse sometido ante la autoridad.

Una segunda díada, que es la tarjeta de presentación más frecuente de Luis, es el aspecto desvitalizado y evitativo. Mediante esta posición identificatoria asume una actitud «irresponsable», pasivo-agresiva e indiferente ante sus clases y compromisos. El objeto es percibido como ajeno, desvalorizado y demandante.

Durante las sesiones se observó esta faceta con más detenimiento. Se trataba de una posición ligada a las maniobras defensivas del yo que intentaban mantener a distancia principalmente a una representación materna controladora y engolfante. En esta díada relacional, la representación materna corresponde a la instancia superyoica que persigue internamente aspectos dependientes del sí-mismo de Luis y genera en él sensaciones de estar controlado y paralizado ante la mirada desaprobatoria de la madre superyoica. El aspecto desvitalizado, fumador de marihuana, indiferente, es una posición defensiva, una faceta de compromiso entre la tensión interna que se da entre el mandato endogámico materno y un sí-mismo «com-placiente».

En una tercera posición identificatoria, Luis se asume como el consejero «a quien todos sus amigos vienen a contarle sus cosas». Esta posición de ayuda y defensa de causas injustas, que efectivamente está dentro del repertorio de socialización asimilable al uno-mismo de Luis, está enraizada por la actitud de defensor de la dignidad de la madre ante el padre, de confidente y sosegador de los problemas y ansiedades de la madre. La posición de defensor y consejero del sí-mismo de Luis está ligada a los aspectos representativos de una figura materna frágil y ansiosa. Esta última díada de características simbióticas con la madre tiene una alta facilitación asociativa con otras

díadas omnipotentes y prohibitivas, siendo la que corresponde a la faceta castrante del padre la más activada.

Cabe resaltar que no estamos hablando de una personalidad escindida: estas posiciones identificatorias del sí-mismo coexisten con un grado de integración apropiada para el funcionamiento neurótico del uno-mismo.

4.2. El sí mismo como espacio dialéctico de sentido y cantidad

A lo largo de nuestra exposición hemos subrayado que el psicoanálisis freudiano alberga dos maneras de interpretar la mente, que establecen una dialéctica que atraviesa y construye cada uno de sus conceptos centrales. Consideramos que, en la instancia del sí-mismo, estas dos hermenéuticas no cejan en su íntima co-construcción de conceptos. La organización del sí-mismo correría el riesgo de mostrarse opaca a su propia funcionalidad metapsicológica si la vena tópico-económica no estuviera articulada dialécticamente y significada por el sujeto, que entonces y sólo entonces puede darle sentido a lo inconsciente como el lugar donde se originan y emergen las representaciones y los deseos antes no pensados. Observamos, pues, un tiempo interregno[14] propio de la labor interpretativa psicoanalítica, que parte — paradigmáticamente, diríamos— de la suspensión del supuesto de continuidad del saber reflexivo del sujeto, se remonta a la alteridad de lo inconsciente en «un tal vez» generador de significado, para luego culminar reestableciendo el sentido, vía interpretación, de los contenidos antes no pensados ni reconocidos por el sujeto. Nunca se capta la totalidad del encadenamiento de sentido emitido por el inconsciente, la interpretación es, como decía Lacan (1984a:214) «llenar con un engaño el vacío de ese punto muerto. Pero este engaño es útil, pues aunque falaz, vuelve a lanzar el proceso». Es siempre para una autoconciencia que los procesos psicodinámicos descritos por la tópica adquieren sentido, aunque, paradójicamente, el sujeto, en ese saberse a sí mismo y a lo que lo rodea, esté condicionado por la estructura psíquica que sostiene —a la vez que escamotea— ese saber.

En consecuencia, quisiéramos continuar nuestra exposición esclareciendo el entrelazamiento dialéctico de una hermenéutica de sentido y otra de características tópico-económicas constituyentes del sí-mismo, resaltando cinco ejes transversales de su tejido teórico: el sí-mismo como contracarga de enlace con el otro; el representante de

pulsión como concepto puente entre afecto y representación; la represión como línea de frontera del saber del sujeto; y el superyó como instancia de sentido en la estructura psíquica. Un quinto eje transversal se refiere al lugar del sujeto en el sistema del sí-mismo, que desarrollaremos de manera más amplia en el siguiente capítulo.

4.2.1. El sí-mismo como contracarga de enlace con el otro

La pulsión, al ser un concepto límite entre soma y psique, no es consciente ni inconsciente; sólo es susceptible de ser conocida por sus dos modalidades de representación: el representante psíquico de pulsión o afecto[15] y el representante-representativo (Freud 1915a: 2057, Green 1996a: 140).

El sí-mismo como organización intrapsíquica, cargada predomi-nantemente de libido, tiene como función energética principal constituirse en un espacio de ligadura. Económicamente, el sí-mismo funciona como una contracarga.[16] La intensidad de los factores cuantitativos en las experiencias iniciales del infante promueven la complejización asociativa del yo-sistema, que tiene en la memoria representaciones del sí-mismo, que le sirven para la contención y distribución de las cargas dentro del sistema yoico. Como contracarga, las representaciones del sí-mismo se entroncan en el conjunto de redes asociativas del yo-sistema como una memoria altamente facilitada con cargas móviles y fijas, atrayendo y asimilando a los representantes afectivos de pulsión. Es decir, el sí-mismo se constituye en una suerte de represa, en sus propiedades de contención y vía de paso dosificada, altamente facilitada que liga el afecto que viene de las mociones pulsionales proporcionando auto-representaciones que establecen relaciones desiderativas y de conflicto con los objetos, los cuales conforman múltiples díadas relacionales y se escenifican en fantasías inconscientes. En este intercambio y distribución de fuerzas, el sí-mismo requiere el constante apuntalamiento perceptual, afectivo y vincular del objeto para mantener su posición de imán, contenedor y distribuidor de las cargas de energía del yo. De lo contrario, el incremento del factor cuantitativo con cargas desligadas anuncia la sensación de derrumbe y aniquilación de la organización del sí-mismo.[17]

Desde el ángulo enfocado —el sí-mismo como una contracarga estructurante— vemos el concepto de represión primaria freudiana con un nuevo perfil. Como recordamos, Freud (1910, 1915b, 1925) dedujo la existencia de una represión primaria a

partir de sus efectos y su articulación conceptual con la represión propiamente dicha. La represión primaria tiene como contenido los primeros representantes de pulsión, en un inicio registrados sensorialmente.[18] Freud sostiene que estos representantes originarios jamás podrán ser accesibles a ningún análisis, sino sólo sus derivados. La represión primaria, como concepto metapsicológico, surge al comprenderse que la represión propiamente dicha no podría estar continuamente reprimiendo cada derivado pulsional, sino que tendría que hipotetizarse una permanente formación represiva que ejerciera un bloqueo de los contenidos del proceso primario. Freud piensa la represión primaria como una contracarga asociada a los aspectos cuantitativos desbordados[19] para el incipiente funcionamiento psíquico.

La represión primaria, tal como la entendemos en su relación con el sí-mismo, plantea un mecanismo intersistémico entre el ello y el yo-sistema, que establece una disociación entre el afecto (representante pulsional) y la representación cosa.[20] Quedando desposeídas de su carga detrás de la barrera represiva, las representaciones cosa, tal como son cargadas en el ello, no ingresan al espacio del sí-mismo sino sólo el afecto, el cual es ligado a un representante representativo (fantasías inconscientes), una vez en el ámbito del sí-mismo. En otras palabras: al pasar por el filtro de la represión primaria, ambos componentes se disocian, la representación cosa queda en su condición de proto-representación alucinatoria en el ello, mientras que el afecto libre se liga a un representante representativo de carga móvil o fija en la esfera del sí-mismo. ¿Por qué la organización del sí-mismo tiene la propiedad represiva de disociar el afecto de las representaciones cosa en el ello? La hipótesis de trabajo que planteamos es que el conjunto de las representaciones del sí-mismo pertenecen al yo-sistema, al cual las representaciones cosa, en su condición originaria, en el ello, le son heterogéneas. Es como intentar circular una moneda desconocida en un país extranjero; no se la puede registrar como moneda de cambio en el sistema. Lo que el sistema puede asumir es la intención de comprar algo (afecto representativo de pulsión) y entonces brinda alguna alternativa que sea registrable como válida —una tarjeta de crédito, por ejemplo—.

Ahora bien, la vía de acceso hacia la conciencia, una vez formado el sí-mismo, son las auto-representaciones, que entonces adquieren la condición de contracarga porque a la vez que facilita derivados representativos a las mociones pulsionales, impide el paso a las representaciones cosa del ello. El afecto se liga a una auto-representación, que a su vez está definida por su relación con un objeto, formando así una díada relacional.

Cualquier moción pulsional que no siga el curso descrito es percibida como algo heterogéneo al yo-sistema o al sentimiento de mismidad.

Por otro lado, observamos que la comprensión tópico-económica del sí-mismo guarda una directa relación con el proceso dialéctico del reconocimiento del deseo de una subjetividad. En su lectura de Hegel, Kojéve[21] (1975) sostiene que la conciencia que busca la directa e inmediata satisfacción del deseo en los objetos se agota en su circuito natural. Al relacionarse con otra autoconciencia, el deseo es lucha por la supresión y dominio del deseo del otro. Inicialmente pone como certeza objetiva de sí la supresión del objeto independiente; sin embargo, este modo de satisfacción por el cual se anula al otro es relación que se anula a sí misma, pues vuelve a renacer el deseo de un otro que signifique, dado que la conciencia de sí sólo alcanza su reconocimiento en otra conciencia de sí. La satisfacción del deseo que se consume con el objeto es entonces distinguida de la condición del otro como autoconciencia que es necesitada para que signifique y reconozca. La satisfacción sólo se logrará cuando el otro sea realmente otro y no sólo objeto de consumo inmediato del deseo. Es en este sentido que el reconocimiento del otro como forma estructurante del deseo, como forma mediatizante de satisfacción del deseo, se engarza de manera dialéctica a lo económico (Ricoeur 1970: 412-414). El objeto de satisfacción está en el campo de las relaciones humanas y se convierte en objeto de deseo cuando éste se encuentra mediatizado por la relación entre un sí-mismo y un otro significativo.

Esta lectura de encuentro y lucha intersubjetiva por el reconocimiento no es externa al proceso de construcción del sí-mismo. Una no puede ser entendida sin el otro. La pulsión trasciende su estado natural de mero apetito hacia los objetos de satisfacción al fluir por las vías del deseo inscritas por la matriz intersubjetiva de las relaciones humanas. Esta matriz, en una lectura económica, es una contracarga en la cual el objeto cargado cobra sentido e importancia por la forma en que una díada del sí mismo se ha activado.

Recapitulemos. El sí-mismo, organizado como una contracarga en el yo-sistema, provee de auto-representaciones a los afectos representantes de pulsión en su búsqueda por alcanzar la conciencia y la satisfacción. El afecto que viene del ello desemboca en la compleja matriz relacional del sí-mismo en el yo. Las mencionadas representaciones del sí-mismo forman díadas relacionales con los objetos como producto de la estructura establecida por las identificaciones primarias con la figura materna y luego, con las

relaciones secundarias. De esta manera, las mociones pulsionales, en su paso por el sí-mismo y el tamiz de la represión primaria, dejan en parte su condición económica para asimilarse a los representantes representativos de pulsión que están mediatizados por la instancia del sí-mismo y su búsqueda de sentido en el reconocimiento de sus figuras significantes. Es el caso de un muchacho que quiere insistentemente que el papá adinerado le compre el auto deportivo «x». «Ese» objeto satisface imaginariamente el deseo de reconocimiento de una imagen del sí-mismo del muchacho (una imagen grandiosa) que le demanda al objeto (en la figura omnipotente del padre y/o algún substituto social) una prueba de su aceptación. Así, el deseo es efectivamente deseo de reconocimiento de un otro portador de significado; es un deseo cargado y mediatizado en el contexto de las díadas relacionales de la organización del sí mismo, en su paso hacia la búsqueda de satisfacción en la esfera consciente.

4.2.2 Los representantes de pulsión, concepto articulador de cantidad y sentido

El concepto de representación es central en nuestro intento de describir la imbricación del plano tópico-económico con el plano del sentido y del lenguaje. De hecho, Ricoeur (1970) y Green (1996a) han destacado que la representación permite vislumbrar la cohesión interna de la metapsicología freudiana al enlazar los procesos económicos con el orden de las representaciones verbales y sus sistemas de significación. Sin embargo, el uso freudiano de los representantes de pulsión[22] ha generado múltiples interpretaciones entre los diferentes autores psicoanalíticos. Al respecto, Green (1996a: 138) sostiene que se deben considerar tres niveles para clarificar este conjunto semántico:

- La representación consciente está compuesta por la representación cosa más la representación palabra que le corresponde.
- La representación inconsciente está constituida por representaciones cosa y las cargas afectivas de éstas.
- La pulsión, como concepto límite entre soma y psique, es incognoscible; sólo aparece en la psique a través de sus representaciones: el representante psíquico de pulsión y el representante-representación.

Nos resulta importante, en este sentido, clarificar el modo en que el concepto de

representante de pulsión es entendido en nuestra exposición. En el segundo capítulo planteamos la existencia de una dialéctica pulsional previa a la carga de las representaciones cosa, un trabajo económico entre pulsiones de vida y de desvinculación que tiene como resultante contingente la carga sobre las representaciones cosa, en el ello. Consideramos ahora necesario precisar la distinción entre representaciones cosa en el ello y las representaciones de cosa en el yo. No es lo mismo la proto-representación de «ollabac» en el ello con el modo de funcionamiento del proceso primario-originario, y la representación de «caballo» en el yo, en el cual se reproduce la imagen de la cosa sin su cualidad perceptual. Las representaciones cosa en el ello conservan la cualidad vívida de la percepción y de la experiencia en sí; es, por ejemplo, la representación visual de «ollabac» transformada por los procesos de condensación y desplazamiento de los contenidos oníricos en los cuales el soñante vive el caballo soñado como una situación que realmente está sucediendo. La forma como se reproduce en la memoria el mismo dato perceptual de la realidad es heterogénea si el objeto recordado es cargado en el ello o en el yo. Ahora bien, la representación cosa del ello no es aceptada por el yo-sistema; para su asimilación, el yo exige la disociación del afecto de la representación cosa en el ello y la consiguiente adscripción del afecto pulsional a un representante-representativo del sí-mismo. Es decir, las mociones pulsionales tienen acceso a la descarga, a través de la red facilitada del sí-mismo en el yo-sistema, bajo ciertas reglas. El afecto pulsional, en su camino hacia la descarga, es mediatizado por la esfera del sí-mismo, se desliga de la representación cosa del ello y se liga a los representantes representativos del sí-mismo en relación con los objetos.

El paso de la carga de las representaciones cosa en el ello a los representantes representativos en el sí-mismo tiene en el afecto, como representante de pulsión, un «vector»[23] definido como portador de fuerza y de sentido a la vez. Entendemos el afecto de la pulsión como un vector que porta y transmite el código pulsional en el que están inscritos la fuente, el empuje, el fin y el objeto, los elementos constitutivos de la pulsión de una esfera a otra en la psique. Sin embargo, en el paso del afecto de un sistema a otro, del ello al yo, las mociones pulsionales del ello se transforman en deseos adscritos a representaciones de sí-mismo.

La importancia de esta distinción entre representaciones cosa en un sistema y en el otro, y del rol de vector del afecto de pulsión estriba en que el lenguaje, por su doble propiedad de ser percepción acústica susceptible de funcionar como representación cosa

en el ello, a la vez que sistema de significación en el sí-mismo, crea una identidad estructural, un puente privilegiado entre dos espacios psíquicos heterogéneos, el de los afectos ligados a las percepciones acústicas y el de los representantes representativos adscritos al sí-mismo.

La sobrecarga de energía sobre la representación cosa generada por una «imagen acústica» o representación palabra produce las huellas mnémicas de un recorrido energético en el yo-sistema, donde residen los enlaces verbales adscritos al proceso secundario. Los representantes representativos de pulsión están atravesados por el orden del lenguaje y sus reglas de composición, ya sea en su organización lógico-reflexiva o en su desenvolvimiento inconsciente con asociaciones de carga móvil. Compartimos con Aulagnier (1997: 90) la noción de que el enlace entre representaciones cosa y palabra ocurre una vez que la palabra se ha constituido para el infante en «percepción de una significación». El sí-mismo nace arrullado por la voz materna, fuente emisora de un sistema de significación externo al infante, que pronto empieza a ser incorporado como propio, en la medida en que el afecto, representante de pulsión, es ligado a las «percepciones acústicas de significación» («pas») en el ello. La identidad estructural del lenguaje que hace de puente entre el sistema ello y el yo se basa en la carga energética del afecto que inicialmente inviste «percepciones acústicas de significación» en el ello, y que una vez disociada de éstas, en su tránsito hacia la organización del sí-mismo, se vuelve a ligar a formaciones sustitutivas, escenificadas en las fantasías adscritas a las representaciones del sí-mismo.

Un ejemplo puede clarificar lo descrito. «Eres mi sol» es una frase repetida por una madre que mira con ternura a su pequeño. La frase es una percepción acústica de significación en la medida en que está asociada a la mirada de ternura y reconocimiento de la madre, no así al contenido semántico de ésta. «Eres-mi-sol» es una representación cosa[24] cargada en el ello. Como tal, no podrá aparecer en el yo-sistema a menos que sea escuchado como una alucinación auditiva, como un contenido externo al yo. Una vez en la esfera del sí-mismo, el afecto que estuvo ligado a «Eres-mi-sol» carga un representante-representativo del sí-mismo: «Mami, yo soy tu sol, ¿no?». El puente entre un sistema y otro es el afecto representativo de pulsión que ha cargado una percepción auditiva, que a la vez que representación cosa es un objeto que el otro ha significado en su reconocimiento. A continuación graficamos lo expuesto en dos esquemas:

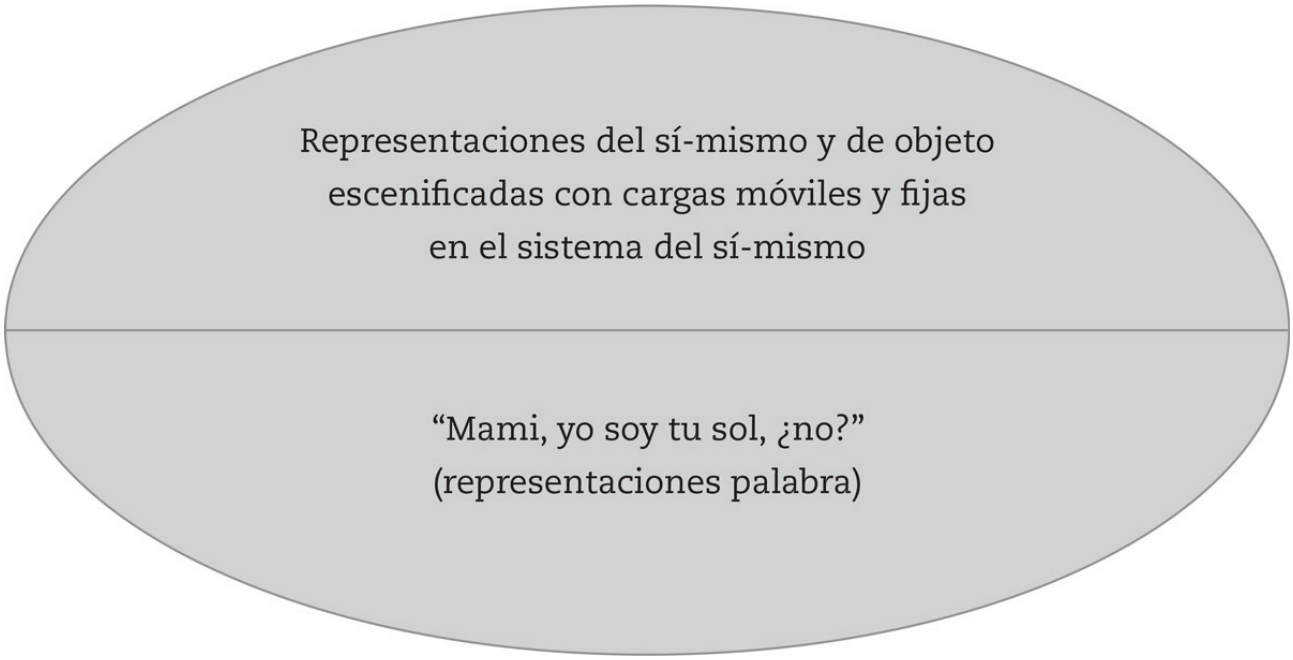
Esquema 1

El esquema 1 corresponde a los representantes del sistema ello.

- El sombreado es el afecto como representante pulsional.
- El proceso primario animado por la condensación y el desplazamiento es la puesta en escena de representaciones cosa cargadas por los afectos que devienen de las mociones pulsionales.
- Al relacionarse con un otro significativo, el infante almacena percepciones acústicas del discurso de la figura materna en su deseo de reconocimiento, enlazando éstas con los afectos.
- En una segunda instancia, se suscita una ligadura (a través de la condensación y el desplazamiento) entre las «percepciones acústicas de significación» (PAS) y determinadas representaciones cosa del proceso primario cargadas de afecto.

La línea discontinua entre ambas instancias —entre PAS y representaciones cosa— indica que entre ellas no se plantean procesos represivos.

Esquema 2



El esquema 2 corresponde a la organización del sí-mismo que se puede extender en los sistemas del yo y superyó.

- El sombreado es el afecto como representante pulsional, que es vector de energía y sentido.
- En la organización del sí-mismo, las fantasías inconscientes o del tipo sueño diurno son representantes representativos de pulsión mediatizados por la instancia del sí-mismo y que están cargados por los afectos.
- Las representaciones palabra se encuentran ordenadas por el lenguaje y están dirigidas a comunicarse con el otro.

La línea continua entre ambas instancias implica la presencia de mecanismos represivos entre ellas.

En nuestra exposición hemos subrayado el rol del afecto representante de pulsión como el vector que enlaza las percepciones acústicas de significación y las representaciones cosa en el ello, y que al atravesar la brecha intersistémica ello-yo logra desplazar su carga a las fantasías representantes representativas en la organización del sí-mismo. La represión propiamente dicha determinará el acceso o no de dichas fantasías a los representantes palabra, que pertenecen al orden del lenguaje.

4.2.3. La represión, línea de frontera del saber del sujeto

En psicoanálisis, el devenir consciente tiene en el concepto de la represión un punto de bifurcación paradigmática frente a otras disciplinas de las ciencias humanas. La represión es la barrera energética y de sentido que no sólo filtra los representantes de una instancia a otra, administrando el saber de un sujeto que ignora demasiado de sí, sino que se presenta como línea de frontera que hace que el propio sujeto se constituya en planos de funcionamiento radicalmente heterogéneos dialécticamente articulados en su interior.

La represión se presenta con una doble función estructurante: una económica y otra de sentido. Ante la señal de angustia, la represión disocia la representación de su afecto concomitante, evitando así que la representación censurada tenga acceso al lenguaje y se abra paso a la conciencia (Freud 1925). La represión rompe ese enlace para conseguir sus propósitos de censura, pero no logra eliminar el afecto o el componente energético de la pulsión; esta última buscará otras vías de expresión, es decir, otras representaciones que, por «falso enlace», tengan alguna relación asociativa con la representación censurada, burlen la represión y permitan la satisfacción buscada.

La represión primaria y la represión propiamente dicha son dos tipos de represión que resguardan dimensiones diferenciadas en la psique. La represión primaria, dijimos[25] funciona a la manera de una contracarga que disocia la carga afectiva de la pulsión de las representaciones cosa en el ello. Ante las mociones pulsionales aparece como un puesto de frontera que no permite el paso de las representaciones cosa en el yo-sistema, sino que sólo le da acceso al representante afectivo de pulsión, el cual buscará un representante representativo en la organización del sí-mismo. Las fantasías con las díadas relacionales del sí-mismo son, en este sentido, contracargas que, a la vez que impiden el paso a las mociones pulsionales del ello, distribuyen las cargas pulsionales en el sistema representativo del sí-mismo.

La vigencia de una represión primaria constituye el no retorno de la experiencia subjetiva a aquellos momentos inaugurales de interrelación con el entorno, a la vivencia de un cuerpo dentro del registro natural no pensado por un sí-mismo con categorías de lenguaje.[26] El suceder de las vivencias originarias del infante carente de categorías de pensamiento queda mediatizado por la formación de la gestalt del sí-mismo. El cuerpo que se vivenciaba en la esfera natural de su propia cenestesia en interacción con otros cuerpos es significado a partir de la nueva estructura. El paso por la estructura del sí-mismo asimila dialécticamente la condición de irrepresentabilidad de las vivencias originarias en su devenir hacia la conciencia, que aparecen transformadas por el faro

representativo del sí-mismo. Con su inquietante presencia negativa, la representación afectiva de pulsión paga tributo, en su deseo por ser satisfecha, al ligarse con los derivados representativos de las fantasías inconscientes y los principios ordenadores del lenguaje. Así, la represión primaria, como línea de frontera, establece que, para asumir como propio lo que experimentamos, tendremos que significar esas vivencias originarias a través de lo que imaginamos, pensamos o hablamos acerca de ellas.

Debemos recordar, sin embargo, que la distancia epistémica que estamos señalando, a saber, entre el plano de las vivencias inmediatas y el plano representativo del sí-mismo, no implica la abolición del primero. Se trata de un suprimir dialécticamente. Al ser asumidas las vivencias inmediatas por un sí-mismo, el lenguaje atraviesa la experiencia, las interacciones y los eventos vividos pero no pensados con palabras; de esta manera, las vivencias se hacen propias de un sujeto, inteligibles, comunicables a otro, sin que por ello la experiencia en sí desaparezca. Por el contrario, lejos de desaparecer, la presencia latente de esta dimensión natural significada por el sí-mismo ata indisolublemente el registro meramente vivencial de las cosas con las palabras. Así, en el plano de la mediación simbólica, la «realidad» se podrá hacer presente, en su ausencia, a través de las palabras.

A su vez, la represión propiamente dicha funciona al interior de la organización del sí-mismo. Es una segunda línea defensiva, que impide el acceso a las fantasías devenidas de las mociones pulsionales en el ámbito de las representaciones representativas. La relación entre el orden de las palabras y las fantasías representativas de las mociones pulsionales es contingente, susceptible a la interpolación de una serie de procesos psíquicos (represión, aislamiento, negación, desplazamiento, etcétera), como se puede observar en las psiconeurosis. Recordemos que el modelo metapsicológico freudiano propone que para la psique, más que los objetos de la realidad, los referentes a los que aluden los «signos del lenguaje» son las representaciones cosa. Los objetos de la realidad serán reencontrados luego de puesto en marcha el proceso de pensamiento, que no requiere para su funcionamiento del referente directo en la realidad.[27]

Una fantasía inconsciente es «no-mío» para el sujeto si la carga afectiva no tiene acceso al sistema de significación en el sí-mismo. Lo reprimido no podrá ser reencontrado en la realidad a menos que el afecto representativo de pulsión burle la censura a través de la carga sobre un falso enlace verbal. Para una persona con una fobia a los perros, por ejemplo, «los perros» han dejado de ser simples animales de la realidad

objetiva. Este objeto de la realidad es significado a través de la dinámica inconsciente entre deseo y censura, como un objeto con propiedades representativas que condensan mociones pulsionales, desiderativas y afectivas, así como respuestas defensivas, en el síntoma: «tengo miedo de ser mordido por un perro». Supongamos que uno de los ángulos del conflicto neurótico de dicha persona sea el deseo parricida que corresponde a un conflicto inconsciente que no tiene acceso a las palabras, sino a través de un falso enlace representativo. Se trata de una fantasía reprimida que existirá en la realidad como un «no-mío» sintomático para el fóbico hasta que este pedazo de atemorizante realidad moldeada por los procesos primarios y secundarios de significación le sea develado en el análisis como producto del deseo de su propia subjetividad. Entonces el objeto fobígeno será significado en sus diferentes sentidos, perderá su carga inconsciente y los perros volverán a ser las leales criaturas de la realidad compartida con los demás.

Precisamente, la tarea en el análisis es ir levantando la represión al promover que el «uno-mismo» pueda tener acceso a lo que ocurre en el interior del sistema del sí-mismo al ligar las representaciones palabra con los derivados fantasiosos escenificados en las díadas relacionales, y los objetos de la realidad recuperen —para la reflexión consciente — su condición de producto subjetivo al develarse su sentido oculto y elaborarse el conflicto psicodinámico.

La función de la represión de organizar el pensamiento nos hace considerarla en la frontera de lo que es posible pensar, en su rol demarcatorio de los límites del conocimiento del ser humano y de lo que está dispuesto para su saber. La transparencia del sujeto epistémico choca con estos formidables centinelas, que resguardan esferas de sentido y que en su desplazamiento negativo sólo devendrán conscientes a los agudos oídos de una reflexión capaz de develar esa presencia a través de sus signos y representantes. Curiosamente, en el reverso de su papel de censura la represión es, por su propia función, también un movimiento que sostiene la presencia de lo latente; sin ella, el juego de lo afirmativo manifiesto y lo negativo latente pierde su dispositivo generador de nuevas formas sustitutivas de representar las cosas. Así, la represión como barrera —a la vez que divisoria, articuladora de las regiones de la psique— marca los territorios heterogéneos del sí-mismo; algunos de éstos serán inaccesibles a la conciencia, otros, luego del tamiz represivo, serán los contenidos que un sujeto, intérprete del mundo y de su propia subjetividad, dispondrá como nuevas conexiones de sentido para su reflexión.

4.2.4 El superyó como instancia de sentido en la estructura psíquica

En nuestra tarea de seguir hilvanando la dialéctica de una hermenéutica de sentido con otra económico-tópica de la subjetividad, en el presente parágrafo quisiéramos plantear las diferentes raíces del superyó para luego entender como éstas se articulan en la formación del sí-mismo.

Coincidimos con Mayer (1982), quien señala que el superyó freudiano tiene dos raíces: una en relación con el Yo Ideal, que se constituye por identificación primaria con los aspectos perceptuales y vinculares con la figura materna; y otra en relación con el Ideal del Yo, que por identificaciones secundarias incorpora los roles y funciones simbólicas de la pareja parental. En ambos procesos, la identificación[28] —la primera de tipo fusional, la segunda de tipo narcisista a la manera del duelo— es el mecanismo por el cual un objeto externo es incorporado al sí-mismo.

En nuestra exposición hemos planteado que la formación del sí-mismo tiene su base fundacional en las identificaciones primarias con la figura materna, en sus aspectos perceptuales, vivenciales y discursivos. La madre se presenta ante el niño en un rol asimétrico, como un ideal con la ilusoria propiedad de constituirse en aquello demandado que sosiega su vivencia de desamparo en un abrazo afectivo y de sentido. En esta identificación fusional el infante asume imágenes ideales de sí, como parte de esa omnipotencia experimentada a raíz de su precario desarrollo y su registro escindido de la realidad. Así, desde un inicio, el sí-mismo está constituido por díadas vinculares que enlazan las auto-representaciones a múltiples aspectos ideales de la figura materna. La estructura mencionada plantea la asunción de un sí-mismo en relación con un otro ideal que brinda significación. Este objeto ideal del sí-mismo tiene la posición dialéctica del amo: refleja su luz sobre las auto-representaciones dependientes que están en búsqueda de reconocimiento. En ese sentido, las raíces primarias del superyó surgen de esta estructura asimétrica, pues plantean al interior de la organización del sí mismo un conjunto de representaciones de objetos idealizados y persecutorios que tienen heguemonía sobre las otras auto-representaciones.

Con las identificaciones secundarias producto de la renuncia edípica a la figura materna se incorporan díadas que devienen de la relación con las figuras parentales en sus roles simbólicos y funcionales de la cultura, lo que consolida la instancia del superyó. El superyó de las identificaciones secundarias reescenifica, al interior de la

organización del sí-mismo, las relaciones del infante con sus figuras parentales en sus funciones de prohibición, guía e ideal. Un conjunto nodular de estas díadas con la figura del padre edípico idealizado es el de la castración. Ante las fantasías edípicas, se erigen díadas relacionales en las cuales la castración es el disuasivo angustiante que censura el paso de las mociones pulsionales. Ante la renuncia de estar fijado a la posición narcisista de identificarse plenamente en el deseo del otro, el niño(a), en el plano simbólico, puede sustituir el objeto materno primario por otras posiciones identificantes que más bien irán generando un proyecto identitario.

Pero ¿no estaremos aún sólo observando desde la vertiente económica —a través de la figura de la identificación— un proceso multidimensional que no se reduce a la introyección en el campo intrapsíquico?

El superyó es una construcción metapsicológica que articula su condición tópico-económica con una dimensión teleológica del sentido del sí-mismo. Recordaremos que una dialéctica teleológica encuentra que el sentido final es indesligable a cada uno de sus momentos previos. Subyace el presupuesto de una síntesis inicial negativizada y recuperada, aunque transformada en el proceso, la cual es asumida como el motor del movimiento que lleva a nuevas síntesis de las oposiciones.

Esta perspectiva dialéctica de características teleológicas capta que en el sí-mismo se anuda, intrínsecamente a su constitución, un sistema de representaciones ideales hegemónicas, una red de relaciones con las figuras parentales que se constituyen, vía identificación, como uno/otro. Es decir, las díadas relacionales con las figuras parentales establecen, en el espacio psíquico del sí-mismo, relaciones de dominancia, idealización, prohibición, crítica, guía, protección, reaseguramiento ante las auto-representaciones. Estas representaciones de objeto ideales y hegemónicos constituyen el tejido del superyó. La presencia negativa —en el sentido de inconsciente y de fuerza representativa latente— de esta red de relaciones parentales idealizadas, hegemónicas e internalizadas es el vector teleológico por el cual el sujeto buscará significar un proyecto personal identitario en una cultura al verse empujado a recuperar el ideal interiorizado en sus relaciones estructurantes.

Veamos a qué se refieren estas últimas afirmaciones. La incorporación del sistema de relaciones con las figuras parentales idealizadas y las condiciones para que el mecanismo identificatorio se produzca no están aisladas de las relaciones intersubjetivas y de la cultura en la que éstas se desenvuelven. La identificación es un movimiento económico

—la fusión de una auto-representación con la representación de un objeto— que sólo cobra sentido en la trama relacional. Widlöcher (1983) subraya que la identificación realiza un movimiento de apropiación del otro; es el caso del sueño: el soñante goza del parecido gracias a la identidad de las representaciones de uno y del otro, es decir, gozar identificándose con el otro es hacerlo con aquello de lo que goza el otro.

En el Edipo, el giro dialéctico que el infante realiza hacia la figura del padre ocurre porque su propia significación se presenta ante él como una otredad. La identificación secundaria con la figura del padre es la consecuencia de una trama intersubjetiva en la cual ocurre una nueva inversión dialéctica que consolida el plano sociocultural de la subjetividad: el deseo de ser como él sustituye como significante de reconocimiento al deseo de constituirse en el deseo de la madre.

En efecto, la figura paterna edípica no sólo es incorporada al conjunto de representaciones del sí mismo vía identificación narcisista, sino que, de manera simultánea, la relación del infante con los objetos es transformada por este encuentro. No sólo serán objetos de la economía narcisista, también serán objetos diferenciados y reconocidos como otros, con los cuales el sujeto se podrá relacionar al asumir la brecha diferenciadora de la castración simbólica. De esta manera, los objetos y los otros son redescubiertos y recreados en un mundo atravesado por el estatuto normativo de las relaciones de parentesco y las posibilidades transformadoras del lenguaje y la cultura. El deseo no es sólo un móvil hacia la descarga o la identificación; es también deseo que relaciona al sujeto con un otro en un espacio de transformaciones, conflictos y creaciones simbólicas de reconocimiento mutuo.

El proceso de construcción del sí-mismo está dirigido por una expectativa de sentido procedente del contexto familiar y cultural que lo antecede. Esta anticipación de sentido no es el simple ejercicio de una subjetividad solipsista animada por las pulsiones que, vía relación de objeto o identificación, reencuentra y recarga objetos de deseo. El sistema de relaciones con las figuras idealizadas parentales —el superyó— enraizado en el núcleo de la organización del sí-mismo nos inscribe a la pertenencia de una «comunidad» con los otros que nos anticipa y condiciona. Previo al nacimiento, el lugar que se ocupará como sujeto es un espacio generado y «dicho» por las figuras parentales, como representantes sociales de las diferentes subjetividades en relación, enmarcadas en una cultura en su devenir histórico.

Aulagnier (1997: 117-123) sostiene como corolario del concepto de violencia

primaria que desde el encuentro con su bebe, la figura materna proyecta sobre su vástago una «sombra hablada», un discurso que se anticipa a todo posible entendimiento y lleva el perfil del modo en que esta madre ha experimentado su propia historia de deseo. La prohibición del incesto, la función simbolizante de la represión en la madre y el deseo puesto en un tercero que no sea su hijo, constituyen la plataforma que sostiene la construcción del ideal primario en el infante. Gracias a este ideal anticipatorio de la madre, expresado en la «sombra», es que el vástago no queda confundido con los objetos inconscientes de las figuras parentales. La madre y el padre deberán distinguir simbólicamente entre el deseo de tener un hijo del padre o de la madre en las fantasías sexuales con sus propias figuras parentales y el deseo mediatizado por el ideal incorporado, el hijo(a), quien por su condición de otredad adquiere la propiedad de ser una barrera que protege del retorno de lo reprimido a sus adultos parentales. El deseo de que el hijo llegue a ser una persona con sabiduría en la vida y/o éxito, por ejemplo, pertenece a un discurso anhelante de la madre o de la figura parental que, dándole sentido al proyecto identitario como padres, encausa su relación con el niño.

El planteamiento de Aulagnier acerca del proyecto identificatorio del yo gira —entre otros pilares— alrededor de la noción de que los anhelos anticipatorios de la madre y el padre puedan distinguir a su vástago del objeto inconsciente de sus fantasías primarias. Que al acercase al infante, los padres puedan realizar el contraste entre el objeto deseado, perfilado por la represión, y la otredad del nuevo ser. Ello implica la articulación de tres escenarios de la subjetividad parental, a saber, el reconocimiento de la presencia concreta de un niño como expresión originaria y autónoma de vida; el plano de la relación con el objeto de las fantasías inconscientes de las figuras parentales, en las cuales el vástago es un objeto intensamente cargado de deseos narcisistas; y un tercer plano que corresponde a la investidura del sí-mismo sobre un conjunto de enunciados tamizados por la represión de los padres, por el cual el vástago es soporte de sus anhelos idealizados.

De esta manera, se alude a una relación simbolizante entre objeto y otro con el que las figuras parentales promueven la construcción del sí mismo del niño(a) en el mundo. Ello implica, a nivel intrapsíquico, la incorporación de un ideal parental teleológico que anticipa, comanda, guía, prohíbe y gratifica las mociones del deseo emanado del núcleo de acción y representación del sí-mismo, y que funciona para éste como una promesa de satisfacción plena de reencuentro futuro con el ideal. A la vez que, a nivel intersubjetivo,

la relación con las figuras ideales genera un espacio simbólico de reconocimiento mutuo y búsqueda activa de resonancia emocional en el otro. En el superyó se instituye la experiencia de reconocimiento de ser uno con los otros, a la vez que se crea y comparte una realidad simbólica en el que las personas son distintas a uno y con las cuales se vivencia recíprocamente el deseo de reconocimiento.

Más que un estado terminado, la identidad personal es un proyecto identificante del sujeto, un constante devenir de su autoconciencia ante lo ya vivido y lo que está por venir. Ante lo ya inscrito en el registro inconsciente del sistema de ideales del superyó, la castración simbólica instaura una brecha fundamental generadora de representaciones sustitutivas en el orden sociocultural. Es el ideal inalcanzable, el que habiendo sido una promesa de sentido teleológico se transforma en una exigencia por la que el sujeto, sediento de sentido, emprende un camino de satisfacciones sustitutas hacia esa utopía, hacia ese topos prometido.

A lo largo del presente capítulo hemos resaltado cuatro ejes transversales sobre el sí-mismo como contracarga, el afecto representante de pulsión, la represión como frontera y el superyó como instancia de sentido, con el propósito de esclarecer la íntima relación entre el lenguaje de las cantidades y funciones tópicas metapsicológicas en el sí-mismo con el lenguaje de la representación, el significado y la búsqueda de sentido del sujeto en su relación con los otros. Los siguientes pasos en nuestra exposición se centran en la noción de sujeto que adviene desde la intimidad de la organización del sí-mismo.

Notas del Capítulo 4

[1] Tampoco hemos extendido el concepto de yo como ocurre en la tradición francesa con el Yo (*je*) o el Yo (*moi*). [**← regresar**]

[2] Encontramos un punto de cercanía entre nuestra lectura funcional del sí-mismo con la imagen de mundo interno conceptualizado por M. Klein (1928, 330): «(…) es decir, que constituyen un mundo interno. Esta asamblea de objetos internalizados se organiza junto con la organización del yo(…)todos estos objetos están en el mundo interno en una relación infinitamente compleja a la vez entre ellos mismos y con el sujeto». [**← regresar**]

[3] Frase del título extraído de *El teatro de la mente* de Joyce McDougall (1987). [**← regresar**]

[4] La metáfora del teatro como forma de toma de conciencia es analizada por K. Vogeley (1997) quien desde una lectura neurofisiológica sostiene que las luces de los reflectores que filtran y focalizan determinados estados de conciencia en el «escenario» se deben a la estructura neural del núcleo talámico reticular. [**← regresar**]

[5] Obsérvese la coincidencia entre estos «estados del sí mismo» señalados por Damasio y las posiciones del sí-mismo que hemos definido en el capítulo tres y a la que volveremos a hacer mención más adelante. [**← regresar**]

[6] La analogía de la orquesta está en *Internal family system therapy* (Schwartz, 1995: 39), la cual hemos modificado para efectos de nuestra exposición. [**← regresar**]

[7] El uno-mismo nos recuerda a la sensación corporal de fondo que describía Damasio. [**← regresar**]

[8] En contraste, el caso de las personalidades fronterizas es precisamente el de un uno-mismo con bajo umbral y que posee distorsiones en su integración por el uso masivo de la escisión como mecanismo estructural. [**← regresar**]

[9] Una imagen de lo que estamos diciendo en relación al uno-mismo/sujeto está puesta en un retrato de Magritte por Lothar Wolleh (1967), en ella aparece la persona de Magritte y detrás de él un personaje sin rostro. [**← regresar**]

[10] Otro ejemplo de disociación instrumental es la que ocurre en la relación Yo observador-Yo experiencial; también la que se observa en el profesional que deja sus dilemas personales para enfocarse en la tarea. [**← regresar**]

[11] Utilizamos el término 'asimilación' en su acepción de «transformar, convertir en su propia sustancia». [**← regresar**]

[12] Desde las neurociencias, Damasio (1996) llama a estos centros de acopio de información cortical «zonas de convergencia». [**← regresar**]

[13] Luis presenta otras posiciones del sí-mismo que no aparecen en la viñeta; por ejemplo, una díada en la que se presenta un sí-mismo que se esfuerza por conseguir logros deportivos con una representación del padre aceptante con afectos de satisfacción por el logro obtenido. [**← regresar**]

[14] Interregno entendido como el espacio de tiempo en que el estado no tiene soberano o en el que están

suspendidas las funciones gubernamentales. [**← regresar**]

[15] Según Freud, toda pulsión se manifiesta en dos registros: el del afecto y el de la representación. El afecto es la expresión cualitativa de la cantidad de energía pulsional y de sus variaciones. (Laplanche y Pontalis 1984: 12). [**← regresar**]

[16] Estamos utilizando el término de manera similar al movimiento defensivo por el cual el yo intenta ligar la energía libre producida por un trauma: «No siendo ya evitable la inundación del aparato anímico por grandes masas de excitación, habrá que emprender la labor de dominarlas, esto es, de ligar psíquicamente las cantidades de excitación invasoras y procurar su descarga […] Desde todas partes acude la energía de carga para crear, en los alrededores de la brecha producida, grandes acopios de energía. Fórmase así una «contracarga»» (Freud 1920: 2521). [**← regresar**]

[17] Pasar de la escisión entre díadas que corresponden la configuración de un sí-mismo ideal y las de un sí-mismo persecutorio, cargado de odio, a la progresiva integración de ambas al disminuir los mecanismos proyectivos y de escisión, es un largo proceso que logra una consistencia estructural al constituirse un sí-mismo cohesionado sostenedor y elaborativo de las representaciones cargadas de odio, capaz de sustituciones simbólicas y relaciones diferenciadas. [**← regresar**]

[18] En nuestra exposición, se trata de un registro sensorial en el orden natural, es decir, sin una conciencia mediada por el lenguaje. [**← regresar**]

[19] «Es muy posible que los más próximos motivos precipitantes de la represión primitiva sean factores cuantitativos, tales como una extraordinaria intensidad de excitación de la protección contra los estímulos» (Freud 1925: 2837). [**← regresar**]

[20] Las representaciones cosa cargadas por las pulsiones son las inscripciones mnémicas de las cosas percibidas y almacenadas en los sistemas de memoria. Lo representado en el inconsciente no es la realidad en sí, es la cosa «vuelta a presentar», levantada en vilo por las transformaciones pulsionales, y que tiene la propiedad de circular en el ello con las características perceptivas de lo percibido. La representación cosa puede ser atacada, abandonada o no cargada por las pulsiones, de haber un predominio de la pulsión destructiva. Ejemplos de esta «realidad psíquica» son los fenómenos oníricos y las alucinaciones. En contraste, la representación cosa almacenada en el yo-sistema es una representación del objeto de la realidad, que para ser cargado pasa por la función de ligazón del sí-mismo. [**← regresar**]

[21] «Mas si el Deseo animal es la condición necesaria de la Autoconciencia, no es la condición suficiente de ella. Por sí solo ese Deseo no constituye más que el sentimiento de sí» (Kojéve 1975: 11). [**← regresar**]

[22] El *Diccionario* de Laplanche y Pontalis (1984) incluye seis entradas del mencionado término: representantes de pulsión, representante psíquico, representante-representación, representación, representación-meta, y representación cosa, representación palabra. [**← regresar**]

[23] En matemática, el vector es una cantidad que tiene magnitud y dirección al mismo tiempo. Utilizando vectores es posible resolver problemas relacionados con el movimiento de un objeto bajo la influencia de varias fuerzas. En medicina, vector es un portador que transmite un agente infeccioso de un huésped a otro (*Enciclopedia Encarta* 2000). [**← regresar**]

[24] Las «imágenes acústicas» de las palabras en el ello no obedecen necesariamente al orden del lenguaje. «Las

palabras son tratadas con frecuencia por el sueño como si fueran cosas, y sufren entonces iguales uniones, desplazamientos, sustituciones y condensaciones que las representaciones cosa» (Freud 1900: 527). Tampoco las palabras siguen necesariamente el orden sintáctico o semántico en las regiones inconscientes del sí-mismo, que siguen el principio organizador del deseo de reconocimiento de la figura materna. El placer o displacer que se registra sensorialmente en el cuerpo real guarda relación directa con el sentido fantaseado que se le adscribe al deseo del otro. [← **regresar**]

[25] En 4.2.2, sí-mismo como contracarga de enlace con el otro. [← **regresar**]

[26] De Waelhens (1973: 42-44) sostiene que la renuncia de lo inmediato, de la conciencia adherida a la interacción sensorio-motriz coincide con «el paso lingüístico» y el concepto de «represión primaria» freudiana. [← **regresar**]

[27] «Así pues, originalmente, la existencia de una imagen es ya una garantía de la realidad de lo representado […] La primera y más inmediata finalidad del examen de la realidad no es pues, hallar en la percepción real un objeto correspondiente al imaginado, sino volver a encontrarlo, convencerse de que aún existe» (Freud 1925: 2885). [← **regresar**]

[28] La identificación como mecanismo implica una regresión de la relación objetal a la incorporación del objeto en el yo (sí-mismo). [← **regresar**]

Capítulo 5

El sujeto

A la humanidad le tomó varios siglos no creer en lo que los ojos daban por hecho. Es célebre la persecución que sufrió Galileo a comienzos del siglo XVII por atreverse a corroborar, basado en sus desarrollos de la óptica y la observación astronómica del universo, las hipótesis de Copérnico. Decir que la Tierra giraba alrededor del Sol cuando la lectura inmediata de nuestros sentidos nos dice lo contrario, que el Sol se mueve alrededor de la Tierra, era una blasfemia que la Inquisición no podía tolerar. La evidencia empírica de «sentido común» servía de base a una cosmovisión con categorías religiosas que tenían a su vez formas de asegurar la defensa de su ideología y la distribución del poder de la época. Dios había puesto al hombre en el centro del Universo, la Tierra, para adorarlo, y a ellos para administrar sus designios y desterrar las idolatrías (Taylor 2003).

El descubrimiento de América y la invención de la imprenta fueron dos de los varios hitos históricos y de producción intelectual con influencia sustantiva en la generación y el descubrimiento de otros espacios mentales. Hitos en la construcción de las instituciones socioculturales en los que el humano pudo establecer nuevas relaciones mediatizadas por la razón y el deseo de dominio de la naturaleza, alejándose del registro más inmediato de las creencias y de la lógica animista (O'Gorman 1958).

Más adelante, lo inconsciente se sumará a las decepciones ya infligidas por Copérnico y Darwin en relación con el lugar que ocupa el ser humano en el Universo. Para Freud, el descentramiento del sujeto de la conciencia le inflige al ser humano una tercera decepción de profundas consecuencias: «[…] ni siquiera es dueño y señor en su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica» (Freud 1916: 2300).

El pensamiento moderno busca responder a las preguntas acerca del punto de vista

de la primera persona como eje epistémico fundamental. Estas preguntas no sólo están dirigidas a «¿cómo sé que lo que sé es reflejo de la realidad?», sino también a «¿cómo sé que lo que pienso es el contenido de mi pensamiento?», «¿es la introspección un método fiable?». El realismo ingenuo, por el cual se cree y se defienden esas convicciones basadas en lo que los sentidos captan, es cuestionado por el pensamiento moderno, que se propone encontrar en la experiencia de la primera persona los datos sensoriales y las ideas irrebatibles, verdades últimas que se constituyan como pilares del saber científico.

El filósofo imbuido en el espíritu cartesiano sabe que las cosas tienen mucho de apariencia, que deben ser puestas en duda, pero lo que no pone en cuestión es la conciencia misma; sentido y conciencia de sentido son transparentes entre sí. Sobre este punto, Ricoeur (1970) afirma que en la filosofía contemporánea contamos con tres maestros de la sospecha, Freud, Marx y Nietzsche, que convergen —a pesar de sus diferentes campos de estudio— en desmitificar la conciencia en su pretendida ilusión de establecer un conocimiento inmediato basado en evidencias objetivas. Los tres maestros —sostiene Ricoeur (1970: 33)— « […] triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. […] la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus expresiones».

El aforismo cartesiano «Pienso, luego existo» es la piedra angular del sujeto reflexivo que está en la posición de alcanzar un saber universal basado en las evidencias propias de su racionalidad y de sus afirmaciones existenciales. Esto implica que las potencialidades de existencia están circunscritas a lo que es posible pensar. Se es allí donde se piensa, condicionando lo sabido a la transparencia de lo que se piensa. Ante este principio cartesiano, establecer que la conciencia es un lugar de engaños, a pesar del método, es un duro cuestionamiento, un viraje con no retorno para el sujeto trascendental.

A partir de la instalación de la sospecha de una conciencia que se autoengaña en su ilusión de objetividad, se replantea la producción del conocimiento reformulándose las relaciones de oposición y síntesis entre lo manifiesto y lo latente, lo dicho y lo no-dicho, lo reflexivo y lo irreflexivo, de la tensión dialéctica entre lo afirmativo y su negatividad. Tanto en Freud como en Marx y Nietzsche, los embates contra la transparencia de la conciencia no sólo quedan en denuncia. Se empeñan en establecer una conciencia con una nueva manera de aproximarse a la comprensión de las cosas y a si misma.

5.1. El sujeto descentrado

G. es un adulto de 26 años, soltero, de profesión administrador, viene a tratamiento porque tiene fantasías sexuales hacia adolescentes hombres. Son fantasías que en el pasado le habían sobrevenido de manera pasajera, pero que en los últimos dos meses han sido persistentes y con un grado de impulsividad que lo han hecho detenerse a mirar púberes cerca a un centro escolar. Le preocupa que pueda ser un pedófilo latente y que sus impulsos de contemplar púberes lo conviertan en un acosador. Él tiene una pareja, una mujer de su misma edad con la que mantiene relaciones sexuales, por lo que no comprende estas fantasías que se repiten con pequeñas variaciones: se imagina a sí mismo penetrando a un adolescente, el adolescente le pide que no lo haga con tanta fuerza y él intensificando su penetración siente que quiere hacerle daño.

En las últimas semanas su funcionamiento personal ha decaído: tiene discusiones con su pareja, no puede concentrarse bien en el trabajo, se irrita con facilidad con sus compañeros, se siente ansioso, ha aumentado su actividad masturbatoria y esta práctica se acompaña de imágenes sexuales de mujeres y algunas veces con adolescentes, su sueño es inquieto, entre otras señales de conflicto emocional.

En relación a la historia personal y familiar de G. diremos, de manera sucinta, que su padre muere cuando él estaba por cumplir 11 años, que la madre es una mujer distante afectivamente, tiene una hermana mayor con la que tiene una relación en la que «se siente querido». Relata el hecho de haber sido tocado en sus genitales en una ocasión por un adulto en una fiesta reprochándose no haber podido tener una actitud de rechazo. Actualmente él vive con la madre, la nueva pareja de la madre y sus dos medio hermanos menores.

En respuesta a la exploración de los factores que podrían estar condicionando la aparición de los síntomas, G. describe una serie de hechos frustrantes en un tiempo relativamente corto y un episodio muy particular:

Ha dejado un puesto de trabajo en el que se sentía reconocido por su jefe y ha aceptado uno nuevo en el que recibe mejor sueldo pero se trata de un cargo con mayor responsabilidad; siente la presión de sus nuevos jefes por resultados y el nivel de auto-confianza en su desempeño ha disminuido; siente que la relación de dos años con su pareja está en crisis, se enteró que ella ha vuelto a relacionarse con una ex pareja, y aunque no está seguro que le sea infiel, se siente muy celoso; por último, han

diagnosticado a la madre con cáncer, aunque la enfermedad está en un estado incipiente, cuando G. tuvo la noticia del diagnóstico «no podía dejar de llorar», en contraste con su actitud habitual hacia ella, más bien distante y racionalizadora. Una situación aparentemente irrelevante, pero que resultó tener importancia en sus sesiones de análisis es que encontró a su ex jefe, a quien él admira mucho a la manera de «una imagen paterna», con su familia en un restaurante y entre ellos, conoció a uno de sus hijos, un adolescente de unos 12 ó 13 años, el que le llamó mucho la atención por «lo bonito que es».

El caso de G. nos permite señalar la clara contradicción entre un sujeto heterosexual, profesionalmente exitoso, con sólidos valores éticos, quien de un momento a otro empieza a sentirse como si se tratara de otra persona: en su fuero íntimo se siente como un pedófilo, un sádico que quiere abusar sexualmente a adolescentes, un acosador en potencia. La irrupción del síntoma obsesivo, de un impulso/pensamiento insistente, le cuestionó profundamente las certezas de quién es el «verdadero» G.

Como muchos pacientes, G. llega a consulta en un mar de dudas y ansiedades y dirige sus preguntas al terapeuta en la medida que quiere saber qué es lo tiene y cómo podría encontrarle solución a su problema. En el rol de representante sociocultural del saber de una disciplina que tiene el sobredimensionado prestigio de ayudar a las personas a resolver estos conflictos, el terapeuta psicoanalítico acompañará a la persona en la experiencia de mirarse a sí misma y de ir asumiendo aquellas partes de sí que, aún siéndole desconocidas, tienen una profunda influencia en sus conflictos y que, en gran medida, expresan la manera de relacionarse consigo mismo y con los demás.

G. vive con angustia la gestalt identificatoria de un abusador sexual, como si se tratara de un todo, se posiciona en esa configuración identitaria. Siente que «su verdadero y oculto yo es el de un abusador». En consecuencia, la identidad de G. se tambalea: mientras que sus referentes identitarios le dicen que él es un hombre heterosexual, profesional, con una conducta ajustada a las normas sociales ¿¡cómo pueden irrumpir desde lo más intimo de sí esos terribles deseos!?

El develamiento de lo inconsciente, de aquella parte simbolizable, es una experiencia de verdad significada para un sujeto intérprete; fuera de la acción interpretativa, la existencia del inconsciente es meramente una posibilidad, una presencia latente, una alteridad inasible. La intrincada metáfora metapsicológica cobra un sentido vivencial para el sujeto que, interpelado por el afecto pulsional y sus derivados, se esfuerza por

saber y controlar aquello que lo des-conoce, llámese síntoma o acto fallido y que, mediante el ejercicio interpretativo, busca develar la génesis de su deseo y sus destinos. Aquí estriba la importancia de seguir hilvanando nuestra exposición: la noción de un sujeto que adviene desde la intimidad de la organización del sí-mismo para develar, siempre parcialmente a través de la interpretación, ese espacio «fuera de la reflexión» donde se generan y emergen las representaciones antes no pensadas por el sujeto y que sólo entonces pueden ser asumidas por éste.

El problema de G. no es que fantasee siendo un abusador, el conflicto mas bien es que el flujo dialéctico de sus auto-imágenes ha dejado de transcurrir libremente quedando fijado al síntoma obsesivo, a un punto muerto en el encadenamiento de sentido. G. en su inconsciente puede ser perpetrador, víctima, bombero, residente del purgatorio, Presidente de la República o el Hombre Araña, es más, en una noche de gran producción onírica, la imagen identificatoria de G. podría estar en todos estos personajes en múltiples posiciones desiderativas.

El conflicto ocurre porque la producción inconsciente del trabajo pulsional y las relaciones funcionales, transaccionales y estructurales entre las díadas relacionales que condicionan las imágenes identificatorias de su sí-mismo, confluyen a través de una cadena asociativa de sentido[1] en la díada identitaria sintomática que, a la manera de un nudo, está tan cargada de energía psíquica que demanda insistentemente su satisfacción, alarmando al yo que, ante su insuficiencia defensiva, finalmente busca ayuda terapéutica.

En la interpretación freudiana, el saber inmediato de una conciencia desorientada y angustiada en sus contradicciones y autoengaños, es suspendido de todas sus certidumbres y mediatizado por el dispositivo freudiano del inconsciente y su interpretación. El lugar de intérprete que se reflexiona y vivencia a sí mismo y a sus relaciones con los otros en una pluralidad de significaciones fuera de su reflexión, transforma al sujeto que, en su proceso de saber-se, tiene en efecto, que desalojarse como centro generador de sentido.[2]

La situación psicoanalítica produce las condiciones necesarias para que a través de sucesivos movimientos dialécticos, el sujeto se descentre de las certidumbres de su racionalidad. Capturada por la demanda inconsciente, perturbadora, desestabilizadora de la forma identitaria prevalente en un sujeto, la psique está adherida a la inmediatez vivencial del síntoma que entonces se constituye en el en sí para la conciencia. En un giro dialéctico, que la relación transferencial con el analista le permite realizar, la psique

se desliga de la imagen alienante en la que se había fijado, niega el en sí inmediato del síntoma y transita hacia el discurrir transferencial establecido con el terapeuta. La interpretación analítica, palabra plena de sentido en el contexto de la relación analítica, le permite a la psique desligarse del punto en que estaba fijado y situarse en otra posición. La presencia y palabra del otro (analista) reconoce los afectos latentes, las producciones de sentido reprimidas y dándoles un nuevo sentido, mediatiza la vivencia sintomática de la psique sufriente: ésta toma conciencia de que la díada sintomática es una producción de su deseo, uno entre muchos otros, un ser del en sí para la conciencia, lo que le permite destrabar el flujo de su producción inconsciente/consciente y encontrar nuevas certezas de verdad acerca de sí mismo. Moverse entre posiciones desde un uno-mismo con capacidad de mediación entre las díadas en conflicto pasa por comprender esta condición calidoscópica y dialéctica de la psique, un ejercicio liberador que se constituye en gran medida en el camino por el cual el sujeto transita en la psicoterapia.

No es vano recordar que el sujeto intérprete no es sólo aquel que trabaja en su análisis para descifrar y elaborar la experiencia de estar en conflicto ante las fuerzas de su inconsciente. Todo sujeto encuentra en su propia mirada del mundo, en sus relaciones con los otros en el contexto sociocultural del que es personalísima expresión, la forma de construir un relato de su historia personal y familiar, una narrativa de su existencia, con un mínimo de congruencia para sí. El sujeto tiene el oficio forzado e irrenunciable de constituirse en intérprete de su propia condición humana.

5.2. El sujeto en la lectura freudiana y postfreudiana

El sujeto como autoconciencia que se vivencia en el mundo no es teorizado como tal en la lectura freudiana. El sujeto es pensado analíticamente, es decir, en el trabajo de descomponer un todo en sus partes: un aparato psíquico constituido por tópicas o instancias. Entre ellas, el yo es la instancia más cercana a lo que debería constituirse el lugar del sujeto, pues es descrito investido de las funciones del proceso secundario o lo que podríamos llamar la razón en el individuo. Sin embargo, el yo freudiano, circunscrito a una categoría metapsicológica, es un jinete anónimo, objeto de servidumbres y espejismos, lugar de un tinglado para sospechar.

Una instancia intrapsíquica que es definida por su funciones estructurales, sea ésta el yo, ello o superyó, aún cuando sea conceptualmente reformulada por la teoría de las

relaciones objetales, es un horizonte demasiado estrecho para integrar dimensiones del sujeto que no se puedan explicar por el modelo tópico-económico de las pulsiones. Las relaciones intersubjetivas de un sujeto, la raigambre de su proyecto identificatorio en el contexto sociocultural, la búsqueda de sentido en el mundo, el impacto de la esfera pública y social sobre la subjetividad, no pueden ser referidos únicamente al «aparato psíquico» como modelo explicativo.

Es interesante que el psicoanálisis freudiano, que abre un nuevo paradigma en su profunda reflexión acerca del estatuto de la subjetividad, no presente una noción de sujeto más consistente: Freud nos muestra sus límites para entender al sujeto, y también nos indica el camino para volver a pensarlo. Ricoeur (1970) considera que esta omisión tiene que ver con la necesidad de Freud de crear un lenguaje «cuasi-físico» para construir la noción de inconsciente circunscribiendo la subjetividad y las relaciones con los otros al funcionamiento de un aparato psíquico, que a la vez que visibiliza una región antes completamente ignota para el saber de la reflexión, expresa lo irreductible de la economía del deseo. Por su lado, Kaes (Hornstein 2004: 82) afirma que en Freud efectivamente no hay una teoría del sujeto, sino una concepción «de la pluralidad de las personas psíquicas», y que diversas posiciones han intentado teorizar dentro del campo del psicoanálisis posfreudiano.

Dentro de los posfreudianos, Green (1996a: 25) concibe al sujeto, no como una entidad permanente, centro de todas las acciones y de todos los pensamientos del ser, sino por el contrario como la resultante precaria y cambiante del diálogo que mantiene con la pulsión. Para Green el sujeto unas veces conduce a la pulsión y en otras es conducido por ella, definiéndose como sujeto precisamente por resistir a esa fuerza determinante.

Para Benjamin (1996), el término ‘sujeto’, tal como es pensado en el psicoanálisis, es el lugar de la experiencia del sí-mismo. Un sujeto que no necesariamente está organizado de modo central, ni es coherente o unificado; sin embargo, es una instancia que permite que haya continuidad y percatación de los diferentes estados mentales y de la vivencia de sentirse a sí mismo. El sí-mismo se constituye intersubjetivamente y se relaciona con el otro reconociéndolo como otro sujeto; de esta manera puede experimentar plenamente su subjetividad, siendo uno en presencia del otro.

Para Berenstein (2001: 93), el sujeto es el espacio del yo donde se experimenta el origen de la pulsión o un estado de la mente indicado inicialmente por el otro como

agente. «El yo en tanto sujeto adviene entre el sentimiento de identidad y el sentimiento de diversidad (…) Las distintas marcas dadas por la pertenencia a vínculos varios componen la multiplicidad del sujeto, aquello por lo cual no es el mismo en las distintas relaciones».

Lacan (1984a: 496-498) acentúa el descentramiento del sujeto al subrayar la alienación estructural del yo.[3] En la fase del espejo, el sujeto en ciernes apela al reconocimiento del deseo del «Otro» para asumir, vía identificación,[4] una modificación estructural de su relación con el otro. La asunción de una gestalt que no es la suya determina que al decir «Yo» se apele a un «Otro» garante de una verdad en la que ese yo se imagina ser. Para Lacan, el yo es el lugar del espejismo, del autoengaño, pues las certidumbres identificatorias del yo no son sino lugares imaginarios en los que se trata de capturar el deseo de un otro significativo. Sin embargo, el significado del sujeto se está jugando en lo inconsciente, es decir, allí donde se es pero donde el sujeto de la conciencia no se puede situar. Así, oponiéndose al aforismo cartesiano, Lacan (1984a: 496-498), sostiene: «Lo que hay que decir es: no soy, allí donde soy juguete de mi pensamiento, pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar».

La fase del espejo tiene como tópico referencial la dialéctica del Amo y del Esclavo, particularmente influenciada por la lectura de Kojéve sobre La fenomenología del espíritu (Green 1995: 12). Lacan conceptualiza que el inconsciente es el discurso del «Otro», con mayúscula, para indicar que está hablando de una cadena de significaciones donde se anuda el deseo del reconocimiento con el reconocimiento del deseo de otro. El deseo humano es deseo de hacer reconocer su deseo; y cuando se dirige hacia un objeto, éste está mediatizado por el deseo de «Otro» (Lacan 1984a). Si el deseo busca el logro de una insignia es porque esta insignia es deseada por el discurso del conjunto.

Considerando lo expuesto, la pregunta acerca de la significación del sujeto que se plantea Lacan (1984a: 497) es formulada de la siguiente manera: «¿es concéntrico o excéntrico el lugar que ocupo como sujeto del significante, en relación con el que ocupo como sujeto del significado?». El descentramiento del sujeto plantea que el sujeto del significante no coincida con el sujeto de la conciencia cada vez que el yo busca posicionarse imaginariamente en lo que cree leer del deseo del otro. Las formaciones inconscientes, esos momentos clave en que lo inconsciente irrumpe distanciándose de los procesos del pensamiento formal del yo, se constituyen en situaciones de un desdoblamiento difícil de ocultar ante los propios ojos: ¿quien responde por uno cuando,

en la intimidad, ello habla con nosotros mismos acerca de cómo deseamos relacionarnos con los otros?

En la vertiente lacaniana, observamos que el sujeto se pierde irremediablemente en la cadena de los significantes, en la estructura inapelable que se repite incesantemente a través de un yo alienado. La estructura determina la posición en que el yo se vivencia inexorablemente por un discurso que lo habita como soporte de su acción. Pero nos preguntamos: ¿es el sujeto del inconsciente un concepto suficiente para comprender las motivaciones individuales, la originalidad del sujeto, la creatividad que introduce diferencias en la forma en que se enlazan las palabras y las cosas? A diferencia de esta lectura, pensamos que el sujeto no se reduce a la estructura, aun cuando ésta lo condicione de manera íntima. En esto Laclau afirma que «el sujeto es la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión, y la decisión es entendida como la llegada de algo absolutamente nuevo que no se explica estructuralmente» (Laclau 2003: 121). El sujeto es lenguaje e inconsciente, sí, pero también es historia, biología, cultura, relaciones amorosas, contingencia, interpretación. Por eso coincidimos con Kaes (Hornstein 2004: 82-84) cuando sostiene que Lacan se equivoca al reducir la relación intersubjetiva entre la madre y el hijo a la lectura estructural del deseo materno de tener el falo y del infante de estar identificado con éste. Estar constituido por la estructura significante de una cultura requiere efectivamente identificaciones con el objeto del deseo; pero esta relación, en la que se construyen las bases de la subjetividad, está sostenida por la diversidad de facetas relacionales del vínculo primario. La intersubjetividad no se reduce a considerar el impacto constituyente del «Otro» y de los otros significativos en el espacio intrapsíquico, sino que abarca los diferentes matices simbólicos, sociales, relacionales, afectivos y pulsionales que ocurren en un vínculo al articularse dos espacios heterogéneos en busca de reconocimiento.[5]

En nuestra comprensión, el sí-mismo psicoanalítico y el sujeto son conceptos diferentes que pertenecen a nociones epistemológicas disímiles. Uno de los propósitos de este trabajo es analizar dialécticamente puntos de convergencia y oposición entre el espacio tópico-económico, que llamamos sí-mismo, y el sujeto de una reflexión capaz de darle sentido a las cosas al interpretarlas.

5.3 El lugar del sujeto en el sí-mismo

El hombre de ciencia moderno se ubicaba como una conciencia objetiva en capacidad de describir, analizar y clasificar a su objeto de estudio, como si esa conciencia estuviera descontextualizada de la situación histórica a la que pertenecía. La influencia de Nietzsche en la filosofía, o del marxismo en la sociología y la economía política, inició un movimiento de desmitificación de la conciencia en su pretensión de absoluta objetividad o de alcanzar una exégesis unívoca. La reflexión, cuestionada en su identificación con la conciencia inmediata, recibe del psicoanálisis el ejercicio de un saber que, para conocer, exige dos modos de escuchar lo reflexionado: sospechar de lo que aparece como verdadera y unívoca afirmación, y oír lo que aparece como írrito, equívoco o accesorio; sólo así es develado el origen del sentido de un saber no pensado por la reflexión, pero capaz de ser recuperado por ésta a través de los signos que conforman un texto cifrado susceptible de ser decodificado bajo ciertas reglas de interpretación. Es desde este lente que Ricoeur (1970: 49) afirma que la reflexión se puede recuperar a sí misma y ampliarse al incorporar la hermenéutica: «Dejarnos desgarrar por la contradicción de las hermenéuticas extremas es entregarnos al asombro que pone en movimiento la reflexión: sin duda necesitamos ser apartados de nosotros mismos, desalojados del centro, para saber por fin lo que significa: pienso, existo».

La interpretación parte del principio que sostiene que decir algo sobre alguna cuestión no tiene un sentido unívoco sino múltiple. Venida de la tradición de la exégesis bíblica, la interpretación contiene las formas de la analogía, alegoría y sentido simbólico que configuran un conjunto de herramientas que permiten interpretar un texto de manera particular. La hermenéutica bíblica como disciplina interpretativa está siempre en referencia a una autoridad que va a brindar «la» interpretación de tal o cual texto. La idea subyacente a la exégesis, compartida por la tradición romántica, la ilustración y el modernismo es que el verdadero sentido del texto puede ser captado por una conciencia objetiva, experta, universal (Ricoeur 1970).

La comprensión de los textos en el horizonte contemporáneo no se resiste a este prejuicio (Gadamer 1977: 344). El psicoanálisis le da un giro sustantivo a la noción moderna del sujeto de la reflexión. Piensa en un sujeto intérprete siempre en búsqueda de sentido. Tanto la teoría como la técnica psicoanalítica tienen en la interpretación su centro de gravedad: es hacer inteligible algo que estaba presente, pero de manera potencial, oculta.[6] El durmiente sabe el significado de su sueño, «pero no sabiendo que lo sabe, cree ignorarlo», dice Freud (1916: 2180). Es decir, el acto de interpretar no es

una exterioridad del soñante; es reflexión interpretativa que recupera un saber en estado negativo, latente, reprimido. En La interpretación de los sueños, Freud sostiene que su manera de entender la interpretación está más cercana a la creencia popular de analizar fragmentos del sueño y darles un significado. El soñante narra las situaciones y elementos que recuerda del sueño para, luego de asociar libremente con éstos, encontrar el sentido latente del sueño a través de la interpretación.[7] Al convertirse en intérprete de sus propias producciones oníricas y actos fallidos, al escuchar su psicopatología cotidiana, descentrando la reflexión y desplazándola a un modo alternativo de pensamiento, el de la «asociación libre», Freud encuentra las bases del saber psicoanalítico al hundir su genialidad en las raíces de los conflictos y deseos tanto de los analizados como de los propios.

Ahora bien, correríamos nuevamente el riesgo de reencontrarnos con la conciencia trascendente modernista si obviamos decir que toda interpretación deviene de un sujeto histórico. El sujeto intérprete es conciencia histórica; es un modo histórico de ser, inmanente al acto de comprender e interpretar. Para continuar en esta línea expositiva, quisiéramos hacer referencia al pensamiento de Gadamer sobre la interpretación y la historia efectual de la situación hermenéutica.

Gadamer (1977: 370-372) nos dice que cuando se intenta comprender un texto —para los efectos, una pieza musical, una situación pasada, un poema, un escrito— desde la distancia histórica que determina nuestro lugar en la situación hermenéutica, nos hallamos siempre bajo los efectos de la historia efectual. La situación hermenéutica no es algo ajeno al intérprete; no le es posible salirse de ella porque hasta las mismas preguntas críticas objetivantes corresponden al horizonte desde el cual se formulan. Interpretar es acercarse a una alteridad desde una conciencia que no está en condiciones de distinguir por sí misma los prejuicios y opiniones que hacen posible la comprensión. Lo que podría aparecer como un defecto del intérprete, es en realidad parte inmanente del acto de comprender e interpretar. Así, la comprensión hermenéutica no es tanto la acción de una subjetividad que comprende mejor aquello que un texto buscaba decir, texto que entonces es pensado como una verdad que contiene relaciones de sentido acabadas. Es una comprensión que tiene una movilidad histórica que se desplaza entre horizontes en el acto mismo de comprender, y que en consecuencia se convierte en una renovada fuente generadora de nuevas relaciones de sentido. Para Gadamer (1977: 388), pensar históricamente es «realizar la transformación que les acontece a los conceptos del

pasado cuando intentamos pensar en ellos».

Desplazarse, para Gadamer, es dirigir la mirada a una situación distinta a la de uno, en la que tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Al desplazarse uno a la situación de otro se hará evidente su alteridad, su ser individual. El sentido de desplazarse de un horizonte a otro es que el intérprete traslada todo su ser histórico hacia el horizonte que trata de comprender. El lenguaje es el medio por el cual se realiza este encuentro entre horizontes. En el mismo acto de la interpretación se da una fusión horizóntica que implica contribuir con los propios prejuicios a la situación hermenéutica. Para Gadamer (1977: 377), «[…] el proyecto de un horizonte histórico es una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la auto-enajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente».

Reducir al intérprete a un mero agente de desciframiento del sentido latente de una situación hermenéutica sería dejar de lado una de las nociones más sugerentes de Gadamer, a saber, el intérprete, en su ejercicio, se desplaza a sí mismo en su densidad histórica a un horizonte distinto al suyo, acción que a través del lenguaje busca realizar una comprensión del sentido de una alteridad.

Creemos que el psicoanálisis tiene algunas cosas que decir cuando preguntamos cómo es que el intérprete se vivencia a sí mismo y a los otros en la propia construcción histórica de su subjetividad.

La vivencia de ser uno requiere contar con la cualidad de sentirse gestor, centro de acción espontánea de disfrute o conflicto, a veces resistente, a veces voluntariosa o creativa, que fluye desde la intimidad hacia los objetos cargados y las personas con las que nos vinculamos. Lejos de ser una instancia dentro del sí-mismo ligada sólo a las funciones del proceso secundario freudiano, el uno-mismo se entronca a la construcción de la subjetividad desde el núcleo de animación representativa que proviene de las mociones pulsionales y del despliegue de su deseo ante los otros. El infante que interactúa en su encuentro y desenvolvimiento con las figuras parentales y el orden sociocultural se va transformando en sujeto que interpreta sus estados emocionales, deseos, conflictos, en su relación con las demás personas. Estas interpretaciones no están aisladas de sus vivencias; el sujeto comprende el mundo desde su sí-mismo[8] y el modo en que el uno-mismo organiza sus diferentes posiciones identificatorias, es decir, desde la estructura que organiza sus diferentes dimensiones subjetivas y condiciona su saber.

Queremos resaltar este punto de enlace epistemológico. En efecto, el concepto del «uno-mismo» dentro del espacio del sí-mismo, corresponde al orden de una lectura tópico-económica del aparato psíquico, a la vez que sirve de eslabón a la noción de un sujeto que deviene en su relación con los otros en una lectura de sentido. El uno-mismo hace uso de las funciones cognitivas del yo-sistema; logra disociarse instrumentalmente para la toma de conciencia en relación con las diversas posiciones identificatorias; asegura el sentimiento de continuidad y mismidad entre las diferentes imagines de sí; y busca integrar las diferentes facetas del sí-mismo contrastando éstas con ideales, represiones y enunciados valorativos y de sentido internalizados. Son capacidades tan inherentes al sujeto que éste da por descontado poseerlas. Sin embargo, el uno-mismo ni agota ni se extiende totalmente sobre el concepto de sujeto. Tampoco es el caso inverso. Las formaciones del inconsciente que irrumpen sobre las líneas de frontera represivas del sí-mismo y del «uno-mismo», burlando la censura, son la expresión de la fragilidad del conocimiento del sujeto y de la íntima relación entre el sujeto y la estructura biopsicosocial del sí-mismo. El primer capitulo en su pretensión de un saber positivo ante la irrupción angustiosa de aspectos inconscientes del sí-mismo que propenden insistentemente a manifestarse sobre el modo en que se construyeron las relaciones de sentido fundantes de su subjetividad y los afectos involucrados en éstas. La estructura, por su parte, se hace «tangible» y cobra sentido en la medida en que el sujeto se abre a la interpretación, extendiendo así los límites de lo representable para una conciencia conocedora de su origen económico y descentrado.

La relación del «uno-mismo» con el sujeto es como la de un director con una obra teatral. Recordemos que el «uno-mismo» organiza la instancia del sí-mismo con sus umbrales de asimilación y diferenciación en función de la disociación instrumental; tiene simultáneamente un registro de los diferentes elementos del sistema del sí-mismo y establece una secuencia entre las posiciones identificatorias para el «derecho de uso» del foco de la conciencia. Es decir, a la manera de un director teatral, el «uno-mismo» tiene por función componer una puesta en escena, guiar el movimiento y la interpretación de actores, y asegurar los ensayos de una propuesta imaginativa del guión. Una vez puesta en obra, sin embargo, el director no aparece en escena; tras bambalinas, los apuntadores siguen la pauta de dirección en relación a la secuencia y expresión de lo escenificado. El sujeto, en la analogía descrita, es la puesta en escena ante el público; es la combinación estética de actuación, escenografía, iluminación, vestuario, de un texto que si bien ha

sido interpretado por el director, una vez puesto en obra es reinterpretado por el grupo de actores y el clima generado entre intérpretes y público. El «uno-mismo» asegura la puesta en escena de una interpretación; el sujeto interpreta a través de la actuación e improvisación: en su relación con los demás, tiene un margen de creación y decisión sobre el texto dirigido.

El orden natural, el orden narcisista y el sociocultural son dimensiones representables y articulables —hasta cierta extensión— en el dominio del sí-mismo. Las fantasías inconscientes, la secuencia de imágenes del sí-mismo que tiene acceso a la conciencia, los flujos cuantitativos de afecto, los síntomas, los sueños, las actuaciones y compulsiones, y -de manera más excéntrica aún- las representaciones afectivas de pulsión en sus estados desligados de los representantes-representativos, etcétera., pertenecen a esferas que no corresponden al dominio del sujeto y que requieren de la traducción —no exenta de vacíos, ansiedad y resistencias— a un lenguaje en el que éste pueda entenderlas, organizarlas y , hasta cierta extensión, hacerlas suyas. El uno-mismo, a la manera de un traductor nativo para el sujeto, se desenvuelve en una doble pertenencia: posee el código tópico-económico al interior del funcionamiento del sí-mismo, a la vez que es una organización articulada por el lenguaje, y los discursos sociales que lo constituyen, así como el deseo de reconocerse en y con el otro.

De esta manera, el sujeto, utilizando los buenos oficios del uno-mismo, se acerca a las regiones inconscientes del sí-mismo, a la alteridad de aquellas formas heterogéneas[9] que se encuentran detrás de las barreras represivas, que no se reconocen como partes de sí. El sujeto se conduce con frecuencia como un rey que ha oído acerca de regiones extrañas a su dominio a través de mensajeros y comerciantes: con una suerte de curiosidad y desprecio escucha las costumbres no civilizadas, teme a la fuerza de estos «bárbaros» y construye fortalezas que lo mantengan a salvo de los fantasmas de la locura y de una muerte catastrófica, desconociendo que en su intimidad estas regiones constituyen los dominios donde se origina su propio deseo y significación.

Esta condición heterotópica de lo inconsciente no se queda pasiva en su esfera de funcionamiento; busca hacerse camino en el sujeto, como producto de su cualidad económica y de la demanda de reconocimiento. Lo inconsciente interpela al intérprete: lo antecede, inquieta y condiciona en sus formulaciones identitarias en relación con el pasado, el presente y el futuro. Inquieta el ensamblaje de las palabras con las cosas que la organización del sí-mismo y la dirección del «uno-mismo» diligentemente tratan de

preservar.

Auto-interpretarse es precisamente acercarnos a esa alteridad; acercamiento que paradójicamente aumenta la conciencia de ser «uno» ante otro(s) diferente(s) en nuestro interior. Como en el caso de G., el sujeto vivencia su mismidad al contrastarse con la alteridad de los otros aspectos de sí: «yo no abrigo tales sentimientos, yo no soy así», solemos decir.

La condición económica y dialéctica del deseo determina que los procesos inconscientes estén en un constante auto-movimiento generador de representaciones que el sujeto de la razón registra en una mínima proporción. Las regiones inconscientes de nuestro psiquismo son corrientes representativas con cargas libres que el sujeto puede traducir, en una proporción muy limitada, a través del uno-mismo y que entonces podrá fijar en narrativas constantes. En el proceso continuo de interpretación de su subjetividad, el sujeto tiene que «desplazarse», en el lenguaje de Gadamer, en el sentido de comprenderse a sí mismo al construir y editar una historia de sí, a partir del contacto interpelante y afectivo que las facetas del sí-mismo le insuflan en su relación con los demás.

Los diferentes aspectos del sí-mismo son alteridades que el sujeto interpreta trasladando su condición de sujeto de la reflexión hacia los horizontes inconscientes, que son aspectos parciales de pensamiento, afecto, mociones sensoriales, con magnitudes y apremios, de las propias experiencias y relaciones significantes. El lenguaje es el instrumento con que el sujeto, en su intento por comprenderse, se desplaza hacia las partes no reconocidas de su sí-mismo, para dar cuenta de lo que está viviendo en su interior. Así, habrá experiencias en momentos clave (revelaciones de experiencias de vida espiritual, traumática, *insights* analíticos, o simplemente, de vida) en que el sujeto capta nuevos ángulos de sí que producen cambios en su modo de mirarse a sí mismo, y lo conducen a que se reinterprete desde una mirada distinta a la historia personal y familiar conocida por su horizonte reflexivo.

La función integradora de continuidad y mismidad representativa del uno-mismo brinda al sujeto una sobredimensionada certeza de identidad espacial y temporal sobre la cual éste elabora una historia «oficial». Éstas son historias de vida, «ideologías», hechas por intérpretes que no pueden dejar de fabular a su estilo: la función central del sujeto del sí-mismo es embarcarse en los procesos narrativos de sus diversos planos internos y sus relaciones en el mundo.[10]

Intérprete de su sí-mismo, el sujeto buscará hilvanar una narrativa con los diferentes y fragmentarios elementos del pasado y del presente que dispone acerca de su propia historia y cultura, con el propósito de organizarlos en un discurso causal que tenga sentido para sí y para otros. En esa búsqueda de sentido, el intérprete se querrá remontar hacia aquello que constituye y sustenta su saber,[11] pero que paradójicamente aparece como territorio desconocido y perturbador. Así, en la elaboración de sus narrativas, mitos y explicaciones del mundo, el sujeto se acerca a la orilla de sus posibilidades de representación formulando preguntas a los oráculos de turno y los discursos del saber de su época buscando recuperar lo negativizado: en esa búsqueda por la verdad, lo inconsciente (inquietante mar de fuerzas vivenciadas como exterioridad) es asimilado por el sujeto de su tiempo y cultura en proporciones posibles de pensar, a través del ordenamiento de una narrativa que la represión se ha encargado de dosificar y editar para él.

5.4 El proyecto identitario del sujeto en el orden sociocultural

La identidad de los sujetos está íntimamente enlazada al otro y a los otros en un determinado contexto sociocultural compuesto, a su vez, por múltiples discursos colectivos e instituciones. La dinámica entre las experiencias subjetivas, intersubjetivas y sociales de los individuos en su camino identitario no es un proceso lineal, secuencial o de un simple intercambio, se trata de una dialéctica entre órdenes que se constituyen unos a otros y que en su imbricación convierten al individuo en sujeto-de-relación. La identidad, en consecuencia, es una compleja organización que emerge de la tensión constante entre:

a. la experiencia biopsicodinámica de una psique que, a la vez que estructura generadora de pulsiones, afectos, representaciones, identidades y diferencias, conflictos inconscientes, instancias intrapsíquicas, se manifiesta como conciencia de ser una agencia espontánea con mismidad y continuidad.
b. la experiencia de vincularse con los otros en una dialéctica de reconocimiento y alteridad que inscribe al sujeto en un sistema de significaciones y prácticas sociales compartidas e instituye «un lugar», un espacio intersubjetivo en el que el sujeto vive con los otros.
c. la experiencia con los determinantes sociales institucionalizados, es decir, el

> «*hardware*» concreto, materializado, el de las instituciones en la práctica social, llámense Estado, clase, mercado, lengua, medios de comunicación, sistema legal, formas de crianza, «las fuerzas del orden», etc. Y el «software» o el modo en que los diferentes colectivos que conforman una sociedad le han dado un «carácter», un estilo, una manera singular de relación y sentido a esas instituciones concretas. El *hardware* y software de las instituciones son indisolubles, una es la materialización del intercambio creativo e histórico entre sujetos en un contexto sociocultural, un sistema relacional que está más allá de ellos y sus colectivos en un momento o período dado; la segunda, es discurso y prácticas sociales encarnadas en los sujetos que entonces devienen en agentes del sistema en capacidad de generar nuevas instituciones sociales, a la vez que adherirse, reproducir, reformular, destruir, resistir, las ya existentes. Los sujetos portan, producen y reproducen representaciones e instituciones sociales en una cadena relacional de sentido que los «sitúa» en el vínculo con los otros y la realidad social compartida.

El forjado dialéctico del orden sociocultural en la existencia biopsíquica del individuo va sedimentando una paulatina organización del modo en que un sujeto se siente a sí mismo, percibe y es reconocido por los demás. Desde una psique generadora de sentido y en constante trabajo pulsional, el sujeto es en sí mismo una institución social, una creación personalísima con los otros, un portador y reproductor del discurso familiar y colectivo expresado a través de una narrativa biográfica histórica, mítica, contingente.

En esta relación dialéctica que hemos puesto en relieve, el sujeto no sólo es portador y agente del discurso social. Tampoco es una entidad autónoma, autosuficiente que por razones de conciencia o pactos sociales entre individuos se asimila a una sociedad. Para Laclau (Lechte, 1994:245) la identidad personal no es ni completamente fija ni fluida. Es el resultado de la tensión entre la estructura social y la contingencia de la autonomía individual. Los discursos dentro de un colectivo parten de las identidades y antagonismos sociales que quedan provisionalmente fijos al establecerse una hegemonía, una configuración de las relaciones entre sí.[12]

El sujeto es una institución social en la que la tensión entre identidad y alteridad, entre lo subjetivo e intersubjetivo, entre el trabajo pulsional y la reflexión van a la par

que sedimentando fórmulas identitarias en las personas, al unirse en sus diferentes grupos de pertenencia y colectivos, también transformando las instituciones sociales compartidas por el conjunto. Se crea así un espacio de interacción transformativo entre ámbitos heterogéneos (subjetivo, intersubjetivo y social) en el que configuraciones sociales hegemónicas aunque perentorias, son suficientemente duraderas (por tradición, historia, posta generacional, etc.) para forjar identidades y configurar formas de relación tanto en el ámbito intrapsíquico como intersubjetivo.

El papel del reconocimiento intersubjetivo y de la creación de un *ethos* valorativo como apoyatura a las fórmulas identitarias del sujeto es señalado por Honneth (1977). Este autor sostiene que los sujetos luchan por el reconocimiento recíproco de sus identidades y que este proceso genera y configura socialmente un cuerpo ético y jurídico que los miembros de una comunidad adoptan como formas instituidas de relación amorosa, jurídica y de valoración social. Señala, además, que las relaciones familiares, sociales, económicas o culturales que menosprecian a los sujetos por alguna característica identitaria alteran las valoraciones personales de tales sujetos, interiorizando las diversas valoraciones sociales proveniente de los otros[13] y perpetúan una forma de dominio. Las sociedades ofrecen varios modelos de referencia, que enuncian y etiquetan formulaciones identitarias, proporcionan alternativas, atenúan la inseguridad, pero también pueden menoscabar al sujeto en su autorrelación y participación social.

Por otra lado, Dubar (2002) señala que la forma biográfica identitaria está en la base de las crisis de las identidades personales de las sociedades contemporáneas. Esta forma biográfica de la identidad cuestiona las identidades atribuidas y los proyectos de vida que se inscriben en condición de permanencia. Parte de la noción de un *self* narrativo que tiene necesidad de hacer reconocer la «historia que cada uno se cuenta a sí mismo sobre lo que «es», tanto por los otros significativos como por los otros generalizados«. Bajo esta forma identitaria, el sujeto está siempre en la búsqueda de un sí-mismo auténtico dentro de un proceso biográfico acompañado de crisis identitarias. No se conforma con las categorías externas que la sociedad ofrece a sus miembros; existe en él una intención ética pretende dar sentido a su existencia, está en la búsqueda de una experiencia interna de mismidad.

Hemos afirmado que el ámbito sociocultural moldea a los sujetos y los hace agentes de su sistema de significación, a la vez que hemos recalcado la operatividad crucial de

los ámbitos subjetivos e intersubjetivos en la construcción de la identidad del sujeto. La interrelación dialéctica de estos tres órdenes instituye en el sujeto una profunda disposición a la búsqueda de sentido en sus formas identitarias. Castoriadis (1997:6) afirma que: «…la sociedad puede hacer de la psique lo que quiera, volverla poligámica, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacífica, belicosa, etc. Mirando más de cerca, constatamos que esto efectivamente es cierto, siempre que se cumpla una condición: que la institución ofrezca a la psique un sentido -un sentido para su vida, y para su muerte».

La dialéctica entre identidad y alteridad subyacentes al proceso identitario del sujeto no sólo son categorías de intercambio social, sino que son constituyentes de la estructura dialéctica del sí-mismo. El sistema de relaciones interiorizadas con las figuras parentales en el superyó anuda a la construcción del sí mismo un principio teleológico de reencuentro de perfección narcisista. El sí-mismo retiene entre sus pilares estructurantes los ideales de perfección, guía, protección y castigo del superyó. Instancia mandatoria, el sistema de ideales superyoicos exige al sujeto, desde la intimidad inconsciente, el cumplimiento de un «contrato» teleológico, un supuesto anticipatorio que plantea un momento futuro, culminante, que le dará sentido a todo el recorrido de su existencia.

El deseo del niño de ser amado y reconocido, primero por las figuras parentales y luego por un otro ideal generalizado, se interioriza en las relaciones de estructura enunciadas por Freud (1923: 2727) con la formulación «vivir equivale para el yo a ser amado por el superyó». Por su parte, los padres cargan imágenes del sí-mismo del hijo enunciando qué esperan de él /ella en el futuro («¿Qué te gustaría ser de grande?»), enunciados que a su vez están determinados por el campo histórico-social del que son expresión.[14] Las familias preparan a sus miembros al crear y compartir representaciones y modelos de relación interpersonales, grupales y colectivas. Entre la familia, el individuo y la sociedad hay un pacto, por el cual el sujeto buscará significar un proyecto identitario en su cultura al intentar recuperar el ideal inconsciente incorporado en sus relaciones presentes y futuras.

Cathcart y Klein (2007:16) cuentan el siguiente chiste para referirse al *telos* que venimos señalando en relación a las construcciones identitarias:

> *«La señora Goldstein paseaba por una calle con sus dos nietos. Se encontró con un amigo que le preguntó cuántos años tenían. La señora respondió:*

— El médico tiene cinco y el abogado siete».

La expectativa de sentido, como principio organizador de la relación estructural yo-superyó, no es una promesa que las díadas relacionales del sí-mismo tomen a la ligera en sus relaciones entre sí. Las díadas relacionales del sí-mismo quieren vivenciar en última instancia el sentimiento oceánico[15] del reencuentro con el otro ideal, de completar un círculo de sentido desde la intimidad, que el uno-mismo tratará de acompasar. En el anverso de esta situación teleológica, la angustia de castración, transformada en temor a la conciencia moral, exige al uno-mismo limitar la satisfacción plena, en una dinámica de deseo y prohibición, sumisión y resistencia, de sus posiciones identificatorias de un modo acorde con los mandatos e ideales sociales y culturales.

El uno-mismo busca estabilizar una configuración caracterológica en estrecha relación con una formulación identitaria basada en el desempeño de su doble función: tópica y de sentido. El uno-mismo acompasa el paulatino proceso de renuncia a la omnipotencia imaginaria de ser todas las posiciones identificatorias para elegir sólo unas cuantas utilizando su capacidad de enlazar el lenguaje con los representantes afectivos y consolidando su funcionamiento articulador, punitivo y de expectativa de sentido en su relación con el superyó.

En efecto, determinadas posiciones identificatorias del sí-mismo están más facilitadas que otras y tienen acceso al uno-mismo con más frecuencia con base en las relaciones transaccionales, funcionales y estructurales de las díadas relacionales al interior del sí-mismo, lo que le da un carácter[16] al sujeto. Estas «facetas» del carácter requieren tanto de la apoyatura de la función historizadora del sujeto en su construcción de un proyecto identitario con «un propósito en la vida» como del reconocimiento de los otros significativos y generalizados.

Recapitulando, el proyecto identitario es un proceso continuo que empieza incluso antes del nacimiento del individuo en su contexto relacional y social; es un proceso complejo que articula múltiples y heterogéneas dimensiones de la psique-en-y-con-los-otros; y requiere del soporte de las relaciones amorosas, sociales y jurídicas de la integridad física y mental para preservar un balance emocional que de por sí es susceptible a ser profundamente alterado por las experiencias traumáticas y las violencias diversas del entorno. En ese devenir, el sujeto se esforzará por interpretar una historia causal en la que el mencionado proyecto identitario se articule en

consonancia/disonancia afectiva con su sistema de ideales interiorizado y lo que su entorno sociocultural le ofrezca y exija.

Así, en el sistema del sí-mismo, y dentro del espacio diferenciado del «uno-mismo», emerge un intérprete que busca darle un sentido a su pasado y su futuro, una novela personal y familiar contada para sí y para otros, tomando determinados elementos de significación en detrimento de otros trazos o experiencias. Tiempo e historia son para el sujeto la urdimbre y la trama en su tarea de tejer una narrativa de sentido. Las figuras clave de nuestras historias y mitologías: la madre, el padre, el poder, la ley, el origen, la muerte, la misión, la deuda, perviven todos en el recorrido del deseo, el cual siempre deja trazos, huellas o hitos que permiten al intérprete construir sus historias, siempre permeables a las reformulaciones del «a posteriori».

En efecto, los eventos acontecen, son, pero el sentido y la vivencia que le damos a ese archivo histórico se resignifican retroactivamente. Historizar no es una tarea lineal ni le pertenece a una subjetividad trascendental. No se resignifica lo vivido en general, sino selectivamente, de manera particular, aquello que en el momento de ser vivenciado no se pudo simbolizar o fue reprimido. La noción del *nachträglich*[17] freudiano en la temporalidad e historización del sujeto implica una modificación ulterior por acontecimientos, desarrollo emocional y/o maduración biológica de lo ya vivido, que hace que el sujeto le dé un nuevo sentido a las experiencias anteriores.

El sujeto construye una historia que habla del pasado, diferenciando la narración de aquel tiempo en el que efectivamente ocurrieron los hechos; el relato es dicho hoy para ser oído por otro, y al hablarlo hace una nueva memoria con los trazos casi invisibles, pero condicionantes de una estructura subjetiva y los discursos sociales e históricos hegemónicos. Así, los eventos no sólo se recuerdan sino que cobran un nuevo sentido, incluso cuando dejan de tener una cierta eficacia narrativa, en tanto que el sujeto tiene una expectativa de sentido que siempre es promesa. Los períodos de las elecciones vocacionales de los jóvenes en las sociedades contemporáneas son, por ejemplo, momentos en los que el sujeto se reflexiona históricamente, reelabora sus imágenes pasadas con las presentes y, en su búsqueda de propósito en la vida, que está determinada por el mandato del ideal superyoico, ensayará fórmulas identitarias más o menos felices, inscritas en las relaciones sociales.[18]

El sujeto organiza creativamente una historia singular compuesta por tres tiempos articulados por los procesos de disociación y síntesis del «uno-mismo». Un primer

tiempo corresponde a la narrativa de un pasado no sabido, enunciado por los padres de la infancia y la cultura, que es recordado episódica y sesgadamente, construido con imágenes propias y prestadas, incluso transgeneracionales, muchas veces con recuerdos falsos o encubiertos, que se viven como reales. Un segundo tiempo corresponde al relato presente de hechos esperados y contingentes, de eventos interpersonales y sociales —producto de la interacción actual del sujeto con su entorno cultural—, los cuales son vivenciados supraordinalmente por la configuración de la organización del sí-mismo, el grado de plasticidad del uno-mismo y los modelos del saber predominantes. Finalmente, un tercer tiempo corresponde a la promesa enunciada de un futuro esperado, anticipado por la voz del ideal interiorizado a través de la relación y el discurso de las figuras parentales y del conjunto.

Se trata de tres compases de sentido que confluyen en narrativas hilvanadas por un intérprete, inscritas en un registro siempre inacabado, siempre faltante entre las imágenes actuales y las del futuro, con tiempos permeables al «a posteriori» de la resignificación y al escamoteo de la represión. La búsqueda en el orden sociocultural de una forma identitaria se transforma así en trayectoria, en «camino que se hace al andar»; en esta dimensión temporal del sujeto, en su necesidad de darle sentido a su existencia con los otros, adquiere en su propia conciencia nuevas posiciones de ser en una constante transformación del pasado, en un presente también cambiante que se resignifica por aquello que está aún por-venir.

Las historias del sujeto son historias por terminar de contarse, incompletas, siempre a punto de volverse a entender en un nuevo capítulo, pues son narrativas que tienen que responder a las leyes de la propia composición heterogénea del narrador. Basado en un juego de anticipación de sentido, resignificación y despliegue de la propia historia personal en el entorno que le ha tocado vivir, el sujeto seguirá contando historias de quién es y cómo vive en el mundo. A pesar de la amenaza contemporánea a su oficio narrativo, a saber, que los proyectos identitarios carezcan de un sentido personal o se banalicen como otra mercancía más del sistema productivo globalizado, el sujeto seguirá asumiendo el rol de intérprete, memoria y portavoz de lo que «es» en su experiencia con los otros, con la actitud negadora del funcionario público que realiza un oficio del que no puede sustraerse, y del que por azar del destino, no sabe bien en qué momento empezó a desempeñar.

Notas del Capítulo 5

[1] El flujo asociativo que sigue la ruta de la red de significación sobredeterminada que sustenta el síntoma es analizado en sus sesiones; éste atraviesa afectos y relaciones de sentido relacionados con el sentimiento de haber sido «abandonado» por el padre, con la experiencia traumática de la muerte de éste a los 11 años, el cáncer de la madre sentido como castigo y re-experiencia de la muerte del padre, la ambivalencia edípica hacia ambos padres, la búsqueda de sustitutos en la relación con el jefe-padre, la identificación con el hijo púber del jefe y el goce a través de ésta de su posición en una familia idealizada, la ambivalencia, celos, competencia ante el par rival y la vuelta sobre sí mismo de la agresión, entre otros. [**← regresar**]

[2] En su esfuerzo por liberase del síntoma, el sujeto intérprete debe abandonar (se) las certezas de su reflexión y dejarse llevar por el ritmo discontinuo de la espontaneidad de sus ideas, imágenes y afectos. [**← regresar**]

[3] Lacan distingue el Yo (*je*) y el Yo (*moi*) para referirse al yo de la posición simbólica del sujeto y a la construcción imaginaria del yo respectivamente: «[…] el yo (*je*) es por así decirlo captado por ese yo (*moi*) imaginario: en efecto, el sujeto, que no sabe lo que es, cree que es ese yo (*moi*) que ve en el espejo» (Roudinesco 1998: 1118). [**← regresar**]

[4] «Identificación que da inicio al yo (je) […] ésta es un fenómeno irreductible, y la imago es esa forma definible en el complejo espacio-temporal imaginario que tiene por función realizar la identificación resolutiva de una fase psíquica, esto es, una metamorfosis de las relaciones del individuo con su semejante» (Lacan 1984a: 178). [**← regresar**]

[5] Kaes afirma que la intersubjetividad «plantea el problema del reconocimiento y de la articulación de dos espacios heterogéneos dotados cada uno de lógicas propias» (Hornstein 2004: 84). [**← regresar**]

[6] Laplanche y Pontalis (1984: 209) presentan dos acepciones del término 'interpretación': «A) Deducción, por medio de la investigación analítica, del sentido latente existente en las manifestaciones verbales y de comportamiento de un sujeto. La interpretación saca a la luz las modalidades del conflicto defensivo y apunta, en último término, el deseo que se formula en toda producción del inconsciente. B) En la cura, comunicación hecha al sujeto con miras a hacerle accesible este sentido latente, según las reglas impuestas por la dirección y la evolución de la cura». [**← regresar**]

[7] «Llamaremos contenido manifiesto del sueño a aquello que el mismo [el soñante] desarrolla ante nosotros, e ideas latentes del sueño a aquello que permanece oculto y que intentamos descubrir por medio del análisis de las asociaciones» (Freud 1916: 2193). [**← regresar**]

[8] A su vez el sí-mismo esta dialécticamente constituido por la dimensión sociocultural. [**← regresar**]

[9] Las heterotopías —dice Foucault (1968: 3)— «inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la «sintaxis» y no sólo la que construye las frases, sino aquella menos evidente que hace «mantenerse juntas» […] a las palabras y a las cosas». [**← regresar**]

[10] Aulagnier (1992:14) entiende así la función del yo (je) como un «[…] constructor que jamás descansa, e

inventor, si es necesario, de una historia libidinal de la que extrae las causas que le hacen aparecer razonables y aceptables las exigencias de la dura realidad con las que le es preciso cohabitar: el mundo exterior y ese mundo psíquico que en buena parte de él, permanece ignoto para él». [**← regresar**]

[11] Refiriéndose al psicoanálisis y a la etnología, Foucault (1968: 367) dice: «Así, pues, era muy necesario que ambas fueran ciencias del inconsciente: no porque alcancen en el hombre lo que está por debajo de su conciencia, sino porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite que se sepa, con un saber positivo, lo que se da o se escapa de su conciencia». [**← regresar**]

[12] La hegemonía para este autor es «la identidad provisional de la estructura social». [**← regresar**]

[13] Kiri Davis (2005) realizó un documental basándose en resultados actualizados del clásico estudio de Kenneth Clark (1939). En su cortometraje, Davis coloca dos muñecas, una blanca y una negra sobre una mesa y entrevista a 21 niñas y niños de edad preescolar. Davis les hizo las mismas preguntas que el experimento original. De los 21 niños, 15 respondieron que la muñeca que se veía mejor era la blanca y también era con la que preferían jugar. Una de las escenas más reveladoras acerca de las valoraciones sociales internalizadas fue cuando Davis le pregunta a una de las niñas, afrodescendiente, cuál era la muñeca que se veía mal y con toda seguridad la niña respondió que la muñeca negra. Luego Davis le preguntó por qué esta era la muñeca que se veía mal y la niña respondió que porque era negra. Por último, Davis le pregunta a la niña: «¿Y cuál es la muñeca que se parece a ti?» La niña con recelo tomó la muñeca negra. [**← regresar**]

[14] Desde ese ángulo entendemos que las utopías siempre tendrán un lugar en el espíritu: al no disponer de un lugar real, son planos en los cuales la subjetividad se promete a sí misma un reencuentro entre las posibilidades de representación y el ideal incorporado y negativizado en lo inconsciente. [**← regresar**]

[15] Sentimiento que Freud describe como «ser-uno-con-el-todo» caracterizado como una «sensación de eternidad» propia de la experiencia religiosa, de algo sin límite ni barreras adscrito al reestablecimiento del narcisismo fusionante con la figura materna (Freud 1929: 3018). [**← regresar**]

[16] Entendemos por carácter a un repertorio de percepciones, actitudes, reacciones, hábitos de comportamiento usuales que suelen expresar el modo de ser de una persona. A los rasgos de carácter les denominamos «facetas» del sí-mismo. [**← regresar**]

[17] «[…] concepción de temporalidad y de causalidad psíquica: experiencias, impresiones y huellas mnémicas son modificadas ulteriormente en función de nuevas experiencias o del acceso a un nuevo grado de desarrollo. Entonces pueden adquirir, a la par que un nuevo sentido, una eficacia psíquica» (Laplanche y Pontalis 1984: 405). [**← regresar**]

[18] Foucault (Benjamin 1996) decía que «[…] las identidades no provienen de esencias sino que las construye el discurso. […] los sistemas discursivos del saber realmente producen las categorías mediante las cuales reconocemos ser los contenedores de tales identidades». [**← regresar**]

Conclusiones

1. Las ciencias humanas plantean el dilema de que el conocimiento que se forja acerca de la condición humana, ocurre en la propia naturaleza del hombre. Juez y parte de un conocimiento que tiene una radical finitud pues se fundamenta en el amplio territorio de aquello todavía-no-pensado por el Yo. Estructura y contingencia, cuerpo e interpretación, aparato psíquico y decisión, son algunas de las polaridades que en su imbricación nos acercan a delinear lo que comprendemos de nuestra condición humana.

El psicoanálisis cumple un rol epistémico crítico al interior de las disciplinas que producen un saber sobre el humano. El saber psicoanalítico se construye en una práctica en la que se convoca a la alteridad constituyente del sujeto. Práctica inoperante a menos que la economía del deseo se desplace vía relaciones de sentido en el campo de la reflexión y la elaboración. Este ejercicio empírico-interpretativo es el motor de la producción de conocimiento de nuestra disciplina que apunta no sólo a develar aquellos bordes en que lo impensado sostiene la función del pensamiento reflexivo, sino que también se propone explicitar el modo de ser del humano en su mismidad y alteridad ante la muerte, el deseo, la ley, la castración, es decir ante las figuras centrales de su finitud.

El texto clásico freudiano, como punto de partida de los diferentes desarrollos de las interpretaciones psicoanalíticas, tiene en la metapsicología un lenguaje que posee una doble propiedad y que, a la manera del anverso y el reverso de las hojas de papel, conforma espacios diferentes indisolublemente unidos. Por un lado, el lenguaje dinámico-mecanicista de la tópica metapsicológica que describe un aparato psíquico: lugares y procesos, desplazamientos y condensaciones de flujos de energía, umbrales y barreras, mecanismos defensivos y, por otro lado, la clara conciencia de que estos «lugares» no tienen una existencia física sino una plasticidad metafórica para hablar de aquello que por definición está fuera del «Yo pienso». Esta doble propiedad del lenguaje freudiano no es superflua; responde a una episteme tópico-interpretativa que se puede expresar en una hipótesis de trabajo como la que plantea Ricoeur (1970: 313) en Freud:

una interpretación de la cultura, que hemos hecho nuestra en la exposición; a saber, que el psicoanálisis freudiano es una disciplina que «versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y perdidos) de la pulsión».

En lo inconsciente —lugar de sentido descentrado de la conciencia— encontramos la posibilidad de un develamiento de los efectos de sentido entre los derivados actuales que carecen de significado para la reflexión del yo y aquellos objetos primarios de una economía inconsciente. El razonamiento dialéctico es un medio de develamiento de esos efectos de sentido entre los planos heterogéneos de la psique que confluyen entre sí.

2. En el presente trabajo definimos dialéctica —basados en los textos Ciencia de la lógica y La fenomenología del espíritu de Hegel y con el auxilio de autores como Kojeve y Ricoeur— como el movimiento de la psique en su saberse a sí misma y a los objetos que concibe; se basa en la negación de su posición inicial, en convertirse lo otro de sí misma en un momento negativo característico, para luego recuperar la unidad subyacente a las posiciones contradictorias precedentes en una nueva síntesis comprensiva, en un nuevo punto de entendimiento de la psique, que no sólo se refiere al objeto de su saber sino fundamentalmente al movimiento interno desde donde se sabe a sí misma.

La razón tiene esta forma de concebir al objeto: un movimiento interno generador incesante de diferencias. Este movimiento del pensamiento no es solipsista, se nutre de la relación con la realidad. Nuestra comprensión de la dialéctica —influenciada por Adorno — parte de la noción de una psique que, en su esfuerzo de adecuación a la realidad, piensa los objetos asumiendo como doloroso punto de partida la no-identidad entre el objeto representado y el objeto real. En ese marco epistémico la pulsión es un concepto clave. El trabajo de las pulsiones de vida y muerte plantea una lectura dialéctica en la cual el deseo por los objetos de la realidad tiene un carácter intrínsecamente contradictorio: al deseo de desear simultáneamente se le opone el deseo de no desear. Entre los pliegues del ropaje biologicista freudiano de una dinámica entre pulsiones opuestas relumbra una dialéctica pulsional que plantea que lo económico-afectivo es un orden heterogéneo, irreductible al pensamiento, que en su relación con él produce un flujo constante de representaciones sustitutivas.

La negatividad como afecto de desvinculación en la intimidad misma del deseo busca insistentemente que el deseo quede fijado al modo de descarga refleja del proceso

primario, resistiéndose, rechazando establecer nuevas representaciones. Sin embargo, sus fines de descarga total son atemperados en el juego de sustituciones que mantiene con las pulsiones de vida. Así, el deseo al apostar por la vida, redobla su carga libidinal e inviste representaciones sustitutas del proceso secundario, genera en el pensamiento una dialéctica como modo operante de captar los objetos: la experiencia dolorosa de lo diferente es el motor del pensamiento de una psique que, empujada por lo pulsional, estará en permanente búsqueda de satisfacción e identidad nunca plenamente alcanzadas en los objetos sustitutos.

3. El sí-mismo es la organización representativa del sujeto. Son tres los momentos dialécticos descritos que estructuran su organización. El hilo articulador de los mencionados momentos es la dialéctica del reconocimiento, tomada en nuestro texto principalmente de *La fenomenología del espíritu* de Hegel. En ella observamos que una autoconciencia supera el plano de conciencia inmediata a su propia sustancia al reflejarse a sí misma a través de la mediación de otro, objetivando la certeza de sí al ser reconocido por ese otro en un nuevo plano comprensivo que da cuenta de su anterior posición.

El primer momento dialéctico determina la manera en que el infante pasa de un plano natural a otro narcisista. En una primera instancia, la mente del infante está adherida a la experiencia sensorial en sí de un cuerpo en interacción con otros cuerpos, sin que haya una subjetividad que pueda reclamar su sentido de mismidad. Mirada que no se puede mirar a sí misma, pertenece a un registro sensorio-motriz que no remite a un sujeto, es una función de órgano, de músculo, de vívida interacción que sin embargo se agota en sí misma. El vínculo sostenedor materno-filial tiene en la mirada de fascinación de la madre hacia su vástago un puente mediatizador que permite al infante reflejarse a sí mismo a través de un otro, portador de alimento, afectos y significantes. Ocurre un proceso de identificación fusional por el que la psique del infante asume como propias representaciones idealizadas de un otro; mediante tal identificación la psique puede salir del plano en que estaba adherida a la experiencia meramente sensorial, las nuevas coordenadas lo ubican en «el centro del mundo», es decir en el lugar donde se imagina va a recaer la mirada plena del reconocimiento materno.

Este primer giro dialéctico ubica a la psique en el orden narcisista. Sus efectos estructurantes producen una ligazón indisoluble con el otro. El pacto social entre los miembros de un colectivo tiene sus raíces fundantes en el alumbramiento del sí-mismo

que nace como sujeto de relación con el otro. Lo que en el reverso también implica la imposibilidad de poderse definir a sí mismo de manera irreductiblemente autónoma.

El segundo movimiento dialéctico en la configuración del sí-mismo ocurre cuando la dimensión narcisista del sí-mismo es confrontada por la experiencia de la falta en sus relaciones intersubjetivas. A través de la rejilla dialéctica se observa con claridad cómo toda afirmación contiene las semillas de su propia negación. El principio rector del orden narcisista: ser el deseo del otro para lograr la «certeza» imaginaria del reconocimiento, conduce a la psique del infante a confrontarse paulatinamente con la experiencia de la falta, del «corte» porque la psique de la madre está sostenida entre otros elementos por las prohibiciones de las relaciones de parentesco, las que tienen como pilar fundamental el no incesto materno-filial. Portavoz del discurso cultural, la figura materna confronta a su hijo con el «corte», con el «no eres lo que deseo» fundante del orden sociocultural por el que no sólo instaura profundamente una herida narcisista en el infante, sino también enuncia que su deseo de reconocimiento está dirigido hacia un Tercero.

La castración simbólica determina este segundo giro dialéctico, el infante se embarca en un movimiento negativo con el otro: su significación se presenta como una otredad que se halla fuera de él y de la díada materno-filial, en un Tercero. El Complejo de Edipo se presenta entonces menos como una novela familiar de amores y odios enraizados y más como un lapso de intercambio dialéctico entre las relaciones estructurales que subyacen a la configuración del sí-mismo en su relación con los objetos y los otros en un determinado contexto cultural.

El tercer giro dialéctico en la configuración del sí-mismo desplaza nuevamente las coordenadas de ubicación de la psique en sus relaciones con los otros. El infante en ese movimiento negativo experimenta que el deseo materno apunta hacia un tercero, «Un-padre». Sólo entonces es reconocido por el vástago como un otro diferente investido de deseo. La castración simbólica dictaminada por las leyes de parentesco en la cultura y enunciada por la madre ante su vástago es el disparador del encuentro y del proceso identificatorio con la figura del padre y los modelos de la cultura.

4. Económicamente, el sí-mismo es una red densa de enlaces facilitados dentro del sistema yoico que sirve para la contención y distribución de las cargas afectivas que provienen del ello. Como una represa en sus funciones de contención y de dosificaciòn, el sí-mismo tiene funciones de contracarga proporcionando auto-representaciones que

establecen relaciones desiderativas y de conflicto con los objetos. En su función de contracarga ante las mociones pulsionales, las auto-representaciones y las representaciones de objeto conforman múltiples díadas relacionales que escenifican fantasías inconscientes y modos de relación.

El sí-mismo está configurado por una trama compleja de «díadas relacionales», cada una con sus mociones y ritmos, que asume a uno y otro como objetos intercambiables en sus diversas posiciones identificatorias. Utilizamos el término «díada relacional» en vez de «relación objetal» porque enfatizamos el carácter relacional, complementario de las representaciones del sí-mismo y las del objeto. La díada relacional implica no sólo el movimiento de la pulsión cargando un objeto, sino la interacción recíproca de transformación del sí-mismo en relación con el objeto y viceversa.

Si bien las díadas relacionales son las fibras que constituyen el tejido de las instancias yoicas y superyoicas de la tópica estructural, el sí-mismo es una instancia diferenciada de los sistemas del ello, yo y superyó, al pertenecer a órdenes epistemológicos disímiles. Una lectura tópico-económica del yo, aun siendo enriquecida por la teoría de las relaciones de objeto, no logra ser el terreno fértil para que una comprensión dialéctica e intersubjetiva brinde el sustento teórico para el devenir del sujeto. El psicoanálisis tiene este vacío conceptual; el sujeto no es captado por el yo freudiano porque la lectura analítica nos entrega primero la visión de un «aparato psíquico» remarcando, en su primera topografía de la subjetividad, el inconsciente en sus características y funciones en relación con el preconsciente y el consciente, y, en un segundo momento, un psiquismo con tres sistemas con relaciones funcionales entre sí. La síntesis de estos sistemas intrapsíquicos es una condición necesaria, pero no suficiente, para pensar en el sujeto. El devenir consciente de una estructura en la lectura metapsicológica desemboca en funciones despersonalizadas, en un jinete anónimo. El yo freudiano, en tanto sujeto, está en la misma condición que Pinocho en su deseo de convertirse en niño.

En nuestra comprensión, la lectura tópico-económica del sí-mismo se articula dialécticamente con el movimiento de la psique en su deseo de constituirse en una autoconciencia reconocida por el otro. La búsqueda de descarga pulsional que lleva y trae mecánicamente apetitos, los que podrían agotarse en el objeto del orden natural, cobra un giro que trasciende ese ámbito: el objeto es insuflado de significado en la trama de las relaciones narcisistas, intersubjetivas y socioculturales. En esa trama de relaciones

de sentido es que el sí-mismo, en sus relaciones diádicas con el objeto/otro, va a constituirse en un escenario de producción de auto-imágenes animadas ahora por la búsqueda y tensión del asentimiento del otro.

5. El uno-mismo es una instancia diferenciada en la organización del sí-mismo, que administra el foco de la conciencia, que sabe y siente acerca de sí y de su entorno al hacer uso de las propiedades del proceso secundario y del principio de realidad. El uno-mismo es una sub-organización que aunque tiene funciones en la esfera consciente, hunde sus raíces en el núcleo más espontáneo del sí-mismo y su rol articulador está engranado en la base del funcionamiento del sí-mismo.

A la manera de una superficie calidoscópica, el sí-mismo cambia de configuración de acuerdo a la díada relacional predominante, la que emerge en un determinado momento en el sistema percepción-conciencia para, en un lapso siguiente, mostrar otra de sus facetas. El uno-mismo acompasa a las díadas, las articula, crea las pausas entre ellas, configurando un patrón relacional de características funcionales, transaccionales y estructurales. Si utilizamos la analogía de una orquesta sinfónica, la totalidad de la orquesta sería el sí-mismo, mientras que el uno-mismo estaría representado por el director.

El uno-mismo, haciendo uso de las funciones cognitivas del yo-sistema y de la disociación instrumental de las posiciones identificatorias, asegura los sentimientos de mismidad y continuidad, media entre posiciones polarizadas y busca integrar las diferentes posiciones identificatorias del sí-mismo contrastándolas con ideales, represiones y enunciados valorativos internalizados. Son capacidades tan inherentes al sujeto que éste da por descontado poseerlas. Las fantasías inconscientes del orden narcisista o los flujos cuantitativos del afecto del orden natural, por mencionar algunos procesos, no son dimensiones necesariamente simbolizables para la esfera consciente del sujeto. Los efectos de sentido tienen un correlato económico de carga, contracarga, desplazamientos, etcétera, que el uno-mismo, en su doble pertenencia, conoce bien: por un lado, posee el código tópico-económico y modula los procesos conscientes del sujeto; y por el otro, es una organización articulada por el lenguaje y el deseo de reconocerse en el otro. Así, el uno-mismo —que curiosamente no tiene un rostro o imagen fija, sino que aparece mas bien en su función de écran— es el lugar donde se asienta el sujeto en la estructura del sí-mismo. Uno-mismo y sujeto son conceptos heterogéneos, que no se

superponen o simplemente se complementan, sino que se entrelazan dialécticamente.

6. El sujeto tiene una condición paradójica porque, a la vez que es intérprete de la construcción de su proyecto identitario en una cultura, es emergente de una estructura intrapsíquica y de los sistemas relacionales, valorativos y discursivos de su entorno. El sujeto se empeña en vivir en el mundo simbólico. Para que ocurra este efecto, el sujeto, negando dialécticamente las dimensiones natural y narcisista, se ausenta a sí mismo como singularidad para abstraerse en un nombre, un rol, una función, un número que se define por su ubicación en una categoría entre otras dentro del tablero de ordenamiento sociocultural.

Coincidimos con Laclau (Lechte 1994: 245) que decía que las identidades no son fijas ni totalmente fluidas, que son más bien el resultado de la tensión entre la estructura social y la contingencia de la autonomía individual. El proceso dialéctico negativiza y asimila planos heterogéneos de la subjetividad que tienen un orden y un relacionamiento constante; en ese proceso el sujeto en su movimiento de autoconciencia y mismidad logra tomar alguna noticia de las alteridades inconscientes que lo constituyen, aproximándose a ellas, asimilando algunas, resistiéndose a otras, desconociendo muchas: el sujeto es mediación entre discursos internos, es acción postergada, pensada, decidida, resistida, sustituida en virtud a un señuelo, el de la promesa de sentido en un reencuentro total y por lo tanto imposible con el otro.

La trayectoria identitaria del sujeto estará enmarcada en una anticipación de sentido que buscará ser resignificada en una narrativa personal. En una cultura, las familias preparan a sus miembros a la manera de un recambio generacional para que éstos se hagan cargo de las posiciones simbólicas y sociales que organizan su universo. Entre individuo, familia y sociedad hay un pacto, en una doble dimensión narcisista y sociocultural, por el cual el sujeto buscará significar un proyecto identitario en su cultura al intentar recuperar los ideales inconscientes incorporados en las relaciones estructurantes con los otros.

La expectativa de sentido —cualquiera que esta sea en sociedades tan diversas como las poliándricas, monógamas o filicidas por mencionar algunas— como principio organizador de la relación estructural entre el sí-mismo y las figuras parentales e ideales interiorizadas, es una exigencia para el sujeto; un mandato desde su intimidad de completar el círculo de sentido: la angustia de castración, transformada en el temor a la

conciencia moral, exige al uno-mismo acercar sus posiciones identificatorias a los ideales sociales y culturales con la promesa de un reencuentro totalizador con el ideal. A la vez, genera una brecha inalcanzable entre el ideal inconsciente y los logros sustitutivos alcanzados por el sujeto.

7. Debido a su anclaje en la estructura del sí-mismo, el sujeto está a la búsqueda del sentido de sí en y con los otros, lo que lo impulsa a embarcarse en la elaboración de historias que le permitan una inteligibilidad representativa de las alteridades de sus diversos planos internos y de sus relaciones en el mundo. Es un intérprete que busca hilvanar los vacíos de significado en una narrativa con los diferentes y fragmentarios elementos de los que dispone acerca de su propia historia, con el propósito de organizarlos en un discurso que tenga sentido para sí y los otros. Son narrativas con compases de temporalidad distintos, donde pasado, presente y futuro pueden ser reformulados por el *nachträglich* freudiano, articuladas por los procesos de disociación y síntesis del uno-mismo que brindan al sujeto los sentimientos de continuidad y mismidad necesarios para la formulación de un proyecto identitario.

Las fórmulas identitarias del sujeto dependen del contexto de las relaciones sociales e históricas, de los recursos, afectos y capacidades personales, de lo que tenga que ofrecer una sociedad como modelos y alternativas, como prohibiciones y trabas, como estructura y potencialidad de cambio, como *ethos* en tensión permanente de reconocimiento y menosprecio de las auto-referencias; son, entonces fórmulas identificantes contingentes, cambiantes, variables en su composición. Es un largo camino de renuncias y ajustes el de la trayectoria identitaria; en la elaboración de un proyecto identitario, el sujeto, al asumir la castración simbólica, tendrá que iniciar una paulatina renuncia de la intención narcisista de ser un simple reflejo de las infinitas posiciones identificatorias, intención narcisista siempre flameante y provocadora, para poder elegir y decidir sólo unas cuantas, buscando estabilizar configuraciones caracterológicas en consonancia con las interpretaciones de sentido de sus formulaciones identitarias.

8. Finalmente, quisiéramos concluir diciendo que la metapsicología nos introduce con su lenguaje mecanicista, aunque no por ello menos radical en su inscripción epistemológica, a un espacio y tiempo indistinguibles y paradojales, con sujetos y

objetos porosos, intercambiables, con infinitas posiciones y díadas relacionales de un sí-mismo que plasma momentáneamente el trabajo de una dialéctica pulsional infatigable, en el que lo no-representativo es una fuerza de desligadura siempre insatisfecha ante el orden de las identidades. Visto así, el lugar representativo de lo inconsciente es un borde, un contorno en el que la alteridad, lo impensable y el afecto de negatividad habitan con membresía plena en la línea de flotación del Yo pienso. En ese sentido, la comprensión dialéctica ha sido para nosotros un método que nos ha permitido razonar las contradicciones, yuxtaposiciones, paradojas, esas líneas no demarcadas que caracterizan a nuestra disciplina y que abordan el desafío de lo vivido-no-pensado. Lejos de plantear una lectura unívoca y neopositivista del psiquismo, la comprensión dialéctica se abre a las diferencias y momentáneas configuraciones convergentes de las distintas perspectivas estudiando críticamente sus fundamentos y relaciones. Lo otro de sí y el doble giro dialéctico son herramientas invalorables en dicha tarea.

En ese contexto, hemos considerado de gran utilidad teórica la noción del sí-mismo como espacio en el que se entrelazan dialécticamente las dos interpretaciones del psiquismo destacadas a lo largo del trabajo, pues permite conjugar el sostenimiento de una tópica inconsciente estrechamente ligada a la pulsión y a los procesos metapsicológicos clásicos con la ampliación del horizonte sobre el cual es posible pensar al sujeto en su relación consigo mismo, los otros y la cultura. Esta es la doble inscripción epistemológica que hemos subrayado y que pensamos que el psicoanálisis, como disciplina de las ciencias humanas, propone en los nuevos horizontes del saber.

Referencias

ADORNO, T.

(1975). *La dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

AHUMADA, J.

(1997). Disclosures and Refutations: Clinical Psychoanalysis as a Logic of Enquiry. *International Journal of Psychoanalysis*, 78, 1105-1118.

ASSOUN, P.

(1987). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI.

(2004). *Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.

AULAGNIER

(1997). *La violencia de la interpretación.* Buenos Aires: Amorrortu.

(1992). *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo.* Buenos Aires: Amorrortu.

BENJAMIN, J.

(1996). *En objetos iguales, sujetos de amor.* Buenos Aires: Paidós.

BERENSTEIN, I.

(2001). *El sujeto y el otro*. Buenos Aires: Paidós.

BERNARDI, R.

(2003a). The need for true controversies in psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 83, 851-873.

(2003b). What kind of evidence makes the analyst change his or her theoretical and technical ideas? En Leuzinger-Bohleber et al. (2003), pp. 125-136.

BLEICHMAR, N y BLEICHMAR, C.

(1989). *El psicoanálisis después de Freud*. Buenos Aires: Eleia

BOWLBY, J.

(1969). *Attachment.* London: Penguin Books.

BROWN, H.

(1977). Objective knowledge in science and the humanities. Diogenes, 25: 85-102.

BUCCI, W.

(1989). A Reconstruction of Freud's Tally Argument: A Program for Psychoanalytic Research. *Psychoanalytic Inquiry,* 9, 249-281.

CASTORIADIS, C.

(1997). El Imaginario social instituyente. *Zona Erógena* Nª 35 (En red, disponible en: http://www.educ.ar)

CAVELL, M.

(2000). *La mente psicoanalítica.* México: Paidós.

CLAYTON, T.

(1973). *Taber´s Cyclopedic Medical Dictionar*y. Philadelphia: F. A. Davis Company.

DAMASIO, A.

(1997). *El error de Descartes.* Santiago: Andrés Bello.

DESCARTES, R.

(1967). Meditaciones metafísicas. En *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Sudamericana.

DE WAELHENS, A.

(1973). *La psicosis.* Madrid: Morata.

DÍAZ, E.

(1997). *Metodologia de las ciencias sociales.* Buenos Aires: Biblos.

DUBAR, C.

(2002). *La crisis de las identidades.* Barcelona: Bellaterra.

FAGES, J.

(1973). *Para comprender a Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu.

FERRATER MORA, J.

(1981). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.

FONAGY, P. (ed.)

(2001). An Open Door Review of Outcome Studies in Psychoanalysis: Report prepared by the research committee of the IPA at the request of the President. Londres: University College London.

FOUCAULT, M.

(1985) [1968]. Las palabras y las cosas. México: Siglo XXI.

FREUD, S.

(1895). Proyecto de una psicología para neurólogos. *En Obras Completas.* Madrid: Biblioteca Nueva.

(1900). La interpretación de los sueños. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1910). Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1914). Introducción al narcisismo. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1915a). Los instintos y sus destinos. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1915b). Lo inconsciente. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1916). Lecciones introductorias al psicoanálisis. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1920). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1923). El yo y el ello. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1925). La negación. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1926). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1929). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1933). Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1937). Análisis terminable e interminable. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

(1938). Escisión del «yo» en el proceso de defensa. En *Obras Completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GADAMER, H.

(1977). *Verdad y método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

GIDDENS, A.

(2001). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

GIUSTI, M.

(1992). Análisis y dialéctica, *Areté*, IV/I, 65-89.

GREEN, A.

(1989) *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu.

(1995). *El trabajo de lo negativo*. Buenos Aires: Amorrortu.

(1996a). *La metapsicología revisitada*. Buenos Aires: Eudeba.

(1996b). What kind of research for psychoanalysis? *The Newsletter of the International Psychoanalytical Association*, 5, 10-14.

(2000). Science and science fiction in infant research. En Sandler et al. (2000), pp. 41-72.

GUNTRIP, H.

(1973). *El self en la teoría y la terapia psicoanalíticas*. Buenos Aires: Amorrortu.

HARTMANN, H.

(1950). Comments on ego psychoanalytical theory. *Psyc. Study of the Child*, V, 74-96.

HAWKING, S.

(1988). *A brief history of time*. Nueva York : Bantam Books

HEGEL, G. W. F.

(1966). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

(1968). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Solar.

HONDERICH, T.

(2001). *Enciclopedia Oxford de Filosofía.* Madrid: Tecnos.

HONNETH, A.

(1997). *Lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

HORNSTEIN, L.

(2004). *Proyecto terapéutico.* Buenos Aires: Paidós.

JACOBSON, E.

(1969). *El self (sí mismo) y el mundo objetal*. Buenos Aires: Beta.

JIBAJA, C.

(1997). El yo ideal y las raíces de la angustia de castración. En Escardó, A. & Barrantes, A. (eds.), *Realidad psíquica y sexualidad*. Lima: Australis, pp. 325-332.

JIMÉNEZ, P.

(2001, julio). Validez y validación del método psicoanalítico. En *Epistemology of the Psychoanalytic Method*, 42.° Congreso Internacional de Psicoanálisis, Niza, Francia.

KANT, E.

(1988). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

KERNBERG, O.

(1977). *La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico*. Buenos Aires: Paidós.

KERNBERG, O. y M. SELZER

(1984). *Psychodynamic Psychotherapy of Borderline Patients*. Nueva York: Harper Collins.

KLEIN, G.

(1973). Is psychoanalysis relevant? En *Psychoanalysis and Contemporary Science*. 2, 3-21

KLEIN , M.

(1979). *Obras completas*. Buenos Aires: Paidós-Horme.

KOHUT, H.

(2001). *Análisis del Self*. Buenos Aires: Amorrortu.

(1980). *La restauración del sí-mismo*. Barcelona: Paidós.

KOJÉVE, A.

(1975). *Introducción a la lectura de Hegel*. Buenos Aires: Pléyade.

KHUN, T. S.

(1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

LACAN, J.

(1984a). *Escritos.* México: Siglo XXI.

(1984b). *Seminario II*. Buenos Aires: Paidós.

LACLAU, E.

(2003). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.

LAPLANCHE, J. y J. Pontalis

(1984). *Diccionario de Psicoanálisis*. Barcelona: Labor.

(1985) *Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, orígenes de la fantasía.* Barcelona: Gedisa.

LECHTE, J.

(1994). *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid: Cátedra

LEMONICK, M.

(1995, 17 de julio). Glimpses of the Mind. *Time*, 146, 44-52.

LEMLIJ, M.

(2005). *Notas y variaciones sobre temas freudianos*. Lima: Sidea.

LEUZINGER-BOHLEBER, M.; A. U. DREHER y J. CANESTRI

(2003). *Pluralism and unity?* Londres: IPA.

LEVI-STRAUSS, C.

(1969). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

LOEWALD, H.W.

(1973). The analysis of the self. *The Psychoanalytic Quarterly*, 42, 441-451

LORENZER, A.

(1977). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

MAHLER, M. y J. MCDEVITT

(1980). The separation-individuation process and identity formation. En *Infancia and early childhood*. Washington: Department of Health and Human Services, pp. 395-406.

MAYER, H.

(1982). Raíces del super-yo. *Revista de psicoanálisis APA*. 40, 573-582.

MC DOUGALL, J.

(1987). *El teatro de la mente*. Buenos Aires: Tecnipublicaciones.

MCINTOSH, D.

(1986). El yo y el sí mismo en el pensamiento de Sigmund Freud. En *Libro anual de psicoanálisis*. Lima: Ediciones Psicoanalíticas Imago.

NAGEL, T.

(1974). What is like to be a bat? *The Philosophical Review* LXXXIII, 4 (octubre): 435-450.

O'GORMAN, E.

(1958). *La invención de América.* México: Fondo de Cultura Económica.

PATTERSON, C.

(1978). *Teorías del counseling y psicoterapia*. Bilbao: La Editorial Vizcaína.

PETERFREUND, E. y J. SCHWARTZ

(1971). Information, systems and psychoanalysis: an evolutionary approach to psychoanalytic theory. *Psychol. Issues monographs* 25/26.

PRADELLES DE LATOUR, C.

(2000). De nuevo el Edipo. *Cuicuilco*, 18, 41-49.

RICOEUR, P.

(1970). *Freud: una interpretación de la cultura.* México: Siglo XXI.

(2003). *El conflicto de las interpretaciones.* México: Fondo de Cultura Económica.

ROSENBLAT, A. y J. THICKSTUN
(1977). Modern Psychoanalytic Concepts in General Psychology. *Psychol. Issues monographs* 42/43.

ROUDINESCO, E. y M. PLON
(1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

ROUSSILLON, R.
(1991). *Paradojas y situaciones fronterizas del psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

SAFOUAN, M.
(1977). *Estudios sobre Edipo*. México: Siglo XXI.

SANDLER, J.; A. SANDLER y R. DAVIES (eds.)
(2000) *Clinical and Observational Psychoanalytic Research: Roots of a Controversy*. Londres: Intl. University Press.

SCHWARTZ, R.
(1995). *Internal family system therapy*. New York: Guildford Press.

SHAKU, S.
(1993). *Zen for Americans*. Nueva York: Barnes&Noble.

SPENCE, D.
(1982). Narrative Truth and Theoretical Truth. *Psychoanal Q.*, 51, 43-69.

SPITZ, R.
(1981). *El primer año de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.

STERN, D.
(1991). *El mundo interpersonal del infante*. Buenos Aires: Paidós.
(2000). The relevance of empirical infant research to psychoanalytic theory and practice. En Sandler et al. (2000), pp. 73-90.

TAYLOR, G.
(2003). *Huarochirí, ritos y tradiciones*. Lima: Lluvia.

TYSON, P.

(2000). *Teorías psicoanalíticas del desarrollo.* Lima: Publicaciones Psicoanalíticas.

VOGELEY, K.

(1997). The prefrontal cortex and the self. [En red, disponible en: http://www.phil.vt.edu/ASSC/esem2.html.

WALLERSTEIN, R.

(1986). El psicoanálisis como ciencia: una respuesta a los nuevos desafíos. *Revista de Psicoanálisis*, XL, 5: 5.

(2000), Psychoanalytic research: where do we disagree? En Sandler et al. (2000), pp. 27-31.

WIDLOCHER, D.

(1983). El deseo de identificación y los efectos estructurales en la obra de Freud. *Revista de Psicoanálisis APA*, 42.

WINNICOTT, D.

(1972). *Realidad y juego.* Buenos Aires: Granica.

(1998). El odio en la contratransferencia. En *Escritos de pediatría y psicoanálisis* (pp. 267-279). Barcelona: Paidós.

Índice

Portadilla	2
Dedicatoria	4
Tabla de contenidos	5
Prólogo	7
Agradecimientos	12
Introducción	13
Capítulo 1: La tensión dialéctica en la construcción de la teoría psicoanalítica	20
Capítulo 2: Comprensión Dialéctica	46
Capítulo 3: Una comprension dialéctica de la formación del sí-mismo	71
Capítulo 4: El sí-mismo y el uno-mismo	95
Capítulo 5: El sujeto	128
Conclusiones	152
Referencias	161